

ISSN 2338-1272

AL-MUQÂRANAH

JURNAL PERBANDINGAN HUKUM DAN MAZHAB

VOLUME. II No.2 JANUARI-DESEMBER 2014

Sistem Pemerintahan Islam
(Menurut al-Ghazali dan Abu Al-A'la al-Maududi)

Qurban atas Nama Mayit
(Perbandingan Mazhab Syafi'i dan Hanafi)

Kedudukan Nafkah Istri yang Nusyuz
(Menurut Ibn Hazm dan Syafi'i)

Hukum Mengqadha Shalat yang ditinggalkan
dengan Sengaja
(Pespsektif Imam An-Nawasi dan Ibn Hazm)

Hukum Jual Beli Air Susu Ibu (ASI)
Menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah)

Poligami dan Sejarahnya di dalam Islam
(Suatu Kajian Sosiologi)

Analisis Anatomi Kitab Hadis Sunan Abu Dawud

Relevansi Hukum Islam dan Negara Sebuah Konsep Reaktualisasi
Hukum Islam di Indonesia (Menurut Munawir Sadzali)

Perkembangan dan Pembukuan Qawa'id Fiqhiyyah
(Sebuah Tinjauan Historis)

Rasionalisasi terhadap Tafsir dan Tradisi Pemikiran Al-Quran



JURNAL AL-MUQÂRANA

Jurnal Perbandingan Hukum dan Mazhab

DITERBITKAN OLEH:

Jurusan Perbandingan Hukum dan Mazhab

Fakultas Syariah dan Ekomomi Islam IAIN Sumatera Utara

Jl. William Iskandar Psr. V Medan Estate Sumatera Utara

Telp. (061) 6622925, Fax (061) 6615683

Email: uvimitsaqy@gmail.com

JURNAL AL-MUQÂRANA

Jurnal Perbandingan Hukum dan Mazhab

Penanggung Jawab

Dr. Saidurrahman, MA
(Dekan Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara)

Dewan Pakar

Prof. Dr. Nur A. Fadhil Lubis MA (Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara)
Prof. Dr. Abdullah Syah, MA (Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara)
Prof. Dr. H.M. Yasir Nasution, MA (Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara)
Prof. Dr. H. Amiur Nuruddin, MA (Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara)
Prof. Dr. Pagar Hasibuan, MA (Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara)
Prof. Dr. Nawir Yuslim, MA (Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara)
Prof. Dr. Ahmad Qarib, MA (Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara)
Dr. Munawwar Ahmad, MA (Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta)
Dr. Ramlan Yusuf Rangkuti, MA (Fakultas Hukum Universitas Sumatera Utara)

Redaktur

Dr. M. Syahnan Nasution, MA

Penyunting/Editor

Dr. H. Hasan Mansur Nasution, MA
Idris Hasibuan, MA.
Drs. Mahyuddin Nasutin, MA.
Dr. Syarbaini Tanjung, MA

Desain Grafis & Fotografer

Sri Ramadhani, MM
Iwan Nasution

Sekretariat

Moladin, S.Ag
Cahaya Permata
Arminsyah

Alamat Redaksi

Jl. William Iskandar Psr. VMedan Estate Sumatera Utara
Telp. (061) 6622925, Fax (061) 6615683
Email: uvimitsaqy@gmail.com

DAFTAR ISI

	Halaman
Sistem Pemerintahan Islam (Menurut al-Ghazali dan Abu Al-A'la al-Maududi) Zulham	[1-17]
Qurban atas Nama Mayit (Perbandingan Mazhab Syafi'i dan Hanafi) Maradingin	[19-29]
Kedudukan Nafkah Istri yang Nusyuz (Menurut Ibn Hazm dan Syafi'i) Fatimah	[31-51]
Hukum Mengqadha Shalat yang ditinggalkan dengan Sengaja (Perspektif Imam An-Nawawi dan Ibn Hazm) Ardiansyah, Arminsyah	[53-64]
Hukum Jual Beli Air Susu Ibu (ASI) (Menurut Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah) Arifin Marpaung	[65-80]
Poligami dan Sejarahnya di dalam Islam (Suatu Kajian Sosiologi) Armauli Rangkuti	[81-90]
Analisis Anatomi Kitab Hadis Sunan Abu Dawud Ahmad Riadi Daulay	[91-101]
Relevansi Hukum Islam dan Negara Sebuah Konsep Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Menurut Munawir Sadzali) Rayani Hanunm Siregar	[103-111]

Perkembangan dan Pembukuan Qawa'id Fiqhiyyah
(Sebuah Tinjauan Historis)

Syafruddin Syam

[113-130]

Rasionalisasi terhadap Tafsir dan Tradisi Pemikiran Al-Quran

Nasrun Jamy Daulay

[123-130]

SISTEM PEMERINTAHAN ISLAM (Menurut al-Ghazali dan Abu al-A'la al-Maududi)

oleh :Zulham M. Hum¹

ABSTRAK

This is to explain how islamic govermental system, has arranged their concept in umplementing the value of dunia and akhirat, Abu al-A'la al-Maududi stales that an ideal islamic goverment is moolved people power whill al-Ghajali said that the power of the head state is mandatory from god and he has full power in leadis their people.

Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana sistem pemerintahan Islam dan Isu antara Islam sebagai ritual dan system kehidupan yang integrative (antara aspek ukhrawi dan aspek duniawi) selalu muncul ditengah-tengah pencarian konsep sistem pemerintahan, maka timbullah konsep-konsep yang di tuangkan dalam pemahaman al-Ghazali, dan juga Konsep Trias Politika oleh Abu al-A'la al-Maududi. metododologi penelitian yang digunakan adalah metodologi perbandingan mazhab, yang membandingkan pendapat ulama mazhab, dan alasan yang digunakan kedua mazhab, sebab-sebab perbedaan pendapat, serta munaqasyah adillah, dan melihat dari kondisi ini maka penulis melihat bahwa pemikiran yang lebih rajih adalah pemikiran Abu al-A'la al-Maududi yang memberikan lebih peluang kepada rakyat untuk menentukan arah pemerintahan.

Kata Kunci: Kepemerintahan, Sistem, al-Ghazali dan Abu al-A'la al-Maududi

A. Pendahuluan

Pertumbuhan sistem pemerintahan Islam dalam berpolitik tidak dapat diragukan lagi karena berkaitan erat dengan pertumbuhan Islam itu sendiri. Bahkan apabila kita pertimbangkan Islam adalah “Din wa siasah”,² pada dasarnya pada Islam tidak terdapat pemisahan antara agama dengan politik (yang selanjutnya disebut dengan sekularisme), karena politik integral dari Islam.

¹ Zulham adalah dosen fakultas Syari'ah IAIN Sumatera utara. Ia menyelesaikan S1 di jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum IAIN SU dan sekarang menjabat sebagai Wakil Dekan III di Fakultas Syari'ah IAIN SU.

² Bernad Lewis, Terj. Ihsan Ali Fauzi, Bahasa Politik Islam (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hal. 1.

Islam menolak sekularisme, sebab ajaran Islam mencakup seluruh bidang kehidupan manusia termasuk urusan politik. Pengertiannya, politik sebagai suatu kegiatan harus dilakukan dalam kerangka Islam, kendatipun al-Quran dan As-Sunnah tidak membatasi pengaturan politik secara kaku.³

Dalam islam tidak dikenal pemisahan (deferensi) antara yang profane dan yang sacral (politik dan agama) seperti paradigma agama Kristen di Barat. Diskursus agama dan politik di Barat kurang mendapat perhatian, karena kedudukan agama dalam Negara sudah jelas. Teori yang lahir terhadap agama dengan sendirinya adalah teori sekularisme.

Sebaliknya, Islam memandang bahwa politik merupakan tugas keagamaan dan keduniawian sekaligus yang dilaksanakan secara simultan. Oleh karena itu, politik sebagai aktifitas konkrit manusia dalam kehidupannya di dunia, tidak dipahami hanya sekedar pemenuhan tugas keduniawian yang lebih banyak mengejar kepentingan-kepentingan pragmatis dengan orientasi yang bersifat jangka pendek. Politik haruslah diberi muatan keagamaan yaitu nilai-nilai moralitas keagamaan, sehingga politik menemukan kenyataan hakikatnya sebagai refleksi tanggung jawab (amanah) manusia, baik secara kemanusiaan maupun ketuhanan.⁴

Berdasarkan konsep politik demikian, maka orientasi politik dalam rangka mendapatkan kekuasaan (power) diperoleh dengan mempergunakan pertimbangan moralitas politik, kekuasaan tidak semata-mata dipergunakan untuk kekuasaan sendiri, melainkan lebih dipergunakan bagi kemanusiaan secara universal. Cakrawala kegiatan politik berdampingan dengan seluruh sector kehidupan manusia, dengan demikian akan mudah melihat tempat agama dalam kerangka politik.⁵

Seiring dengan pemikiran di atas al-Ghazali menyatakan hubungan antara agama dan politik sebagai berikut: "Sultan (disini berarti kekuasaan politik) adalah wajib untuk ketertiban dunia, ketertiban dunia wajib bagi ketertiban agama, ketertiban agama wajib keberhasilan akhirat. Inilah tujuan para Rasul. Jadi wajib adanya iman merupakan kewajiban agama yang tidak ada jalan untuk meninggalkannya".⁶

Selanjutnya al-Ghazali berpendapat, dunia adalah ladang untuk mengumpulkan perbekalan bagi kehidupan akhirat, dunia sebagai wahana untuk mencari ridha Tuhan. Pemanfaatan dunia tujuan ukhrawi hanya mungkin kalau terdapat ketertiban, keamanan dan kesejahteraan yang merata. Pada saat itu diperlukan seorang pemimpin Negara yang ditaati, yang membagikan tugas dan tanggungjawab kepada masing-masing warga Negara

³ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hal. 40.

⁴ Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik, Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan* (Yogyakarta: Sipress, 1994), hal. 42.

⁵ Abu al-A'la al-Maududi, Terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam* (Bandung : Mizan, 1990), hal. 166.

⁶ Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi al-I'iqad* (Beirut-Lebanon: Dar al-Amanah, 1969), hal.215

dan yang memberikan alternative bagi warganya tugas yang paling sesuai, dan mengelola segala urusan kenegaraan.⁷

Sehubungan dengan pendapat al-Ghazali, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa cita-cita syari'ah hanyalah mungkin diterjemahkan ke dalam kehidupan masyarakat, bilamana dilindungi dan dijaga oleh pedang penolong. Menurutnya pedang penolong ini tidak lain dari wilayah (organisasi politik), karena ia mengatakan: "Wilayah bagi persoalan kemasyarakatan manusia adalah salah satu kewajiban agama yang terpenting. Agama tidak mungkin tegak kukuh tanpa topangannya".⁸

Integritas politik ke dalam Islam ini terlihat dalam ekspresi keagamaan dan politik Nabi Muhammad SAW, yang selanjutnya diikuti oleh al-Khalifah al-Rasyidin. Disusul dengan terjadinya perubahan-perubahan dalam wacana kehidupan politik Islam (mulai dari kebangkitan Dinasti Umayyah hingga penghapusan system khilafah oleh Mustafa Kamal Attaturk di Turki pada tahun 1924 M) banyak timbul dan mencuat kepermukaan idiom-idiom politik baru.⁹

Negara yang didirikan Nabi di Madinah (Madinan Society) tidak seluruhnya memberikan penyelesaian terhadap masalah-masalah yang dihadapi pada masa sekarang ini, karena kedudukan Nabi berasal dari kedudukan beliau sebagai Rasul Allah yang diberi wahyu dan perkataannya dalam Hadis yang tidak dapat diganggu gugat. Dilain pihak tidak ada seorangpun dari pengganti beliau (yang hanya pemimpin politik dan pemerintahan kaum Muslim) dapat mengklaim kekuasaan mutlak, Abu Bakar sendiri ketika dipilih sebagai pengganti pertama Nabi sebagai Khalifah mendefinisikan batas-batas peranannya sebagai kepala Negara Islam.¹⁰

Secara empiris, pengalaman menunjukkan adanya hubungan yang canggung antara Islam dan politik setelah Perang Dunia II, yang disusul dengan munculnya istilah-istilah dan idiom-idiom baru dalam politik Islam.¹¹ Seiring dengan isu kebangkitan Islam (the revival of Islam), maka berbagai persoalan yang berhubungan dengan hakikat, karakteristik, serta ruang lingkup Negara dan system pemerintahan Islam mendapat sorotan tajam. Kendatipun kajian-kajian politik Islam tersebut lebih banyak berbicara tentang peristiwa-peristiwa politik di dunia Islam, tanpa ada upaya lebih untuk mengkaji secara lebih mendalam aspek-aspek teori politik yang mendasari peristiwa-peristiwa politik tersebut.¹²

⁷ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Edisi V (Jakarta: UI Press, 1993), hal. 76.

⁸ Ibnu Taimiyah, *Al-Syiasah al-Syar'iyah* (Mesir : Dar al-Kitab al-Arabiyyah 1951), hal. 172.

⁹ Bernad Lewis, *op cit*, hlm. 2.

¹⁰ Mumtaz Ahmad, (Ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam* (Jakarta: Mizan, 1996), hal. 19. Buku ini diterjemahkan dari *Islamic Political Thought and Institution*, hasil dari seminar para cendekiawan muslim dari seluruh dunia pada tanggal 06-08 September 1982 di Indiana.

¹¹ Abdul Aziz Thaba, *op cit*, hal. 24.

¹² Muhammad Azhar, *Filsafat Politik Perbandingan Antara Islam dan Barat* (Jakarta: Rajawali Press), 1996, hal. 1.

Abu al-A'la al-Maududi mengungkapkan bahwa system pemerintahan Islam adalah “teo-demokrasi”, yaitu suatu system pemerintahan demokrasi ilahi, karena dibawah naungannya umat Islam telah diberi kedaulatan rakyat yang terbatas di bawah pengawasan Tuhan.¹³ Pada sisi lain al-Ghazali mengungkapkan bahwa kekuasaan kepada Negara adalah suci (muqaddas), juga kepala Negara sebagai bayangan Allah di muka bumi, maka wajib hukumnya dari tingkat manapun untuk taat mutlak kepadanya dan melaksanakan perintahnya. Dengan kata lain system pemerintahan menurut al-Ghazali dapat dikatakan “teokrasi”.¹⁴

Bila ditelusuri lebih mendalam, ternyata landasan teoritik berfikir dari kedua tokoh ke negaraan muslim di atas dipengaruhi oleh kondisi objektif umat Islam saat itu. Hal inilah yang menjadi latarbelakang pemikiran penulis untuk menuangkannya dalam bentuk skripsi dengan judul: SISTEM PEMERINTAHAN ISLAM MENURUT AL-GHAZALI DAN ABU AL-A'LA AL-MAUDUDI.

B. Perumusan Masalah

Dari latar belakang masalah yang dikemukakan di atas, terlihat ada beberapa masalah yang penulis jadikan sebagai perumusan masalah guna memahami skripsi ini nantinya, rumusan masalah tersebut adalah:

1. Bagaimana formulasi system pemerintahan Islam dan kerangka-kerangka dasar system pemerintahan Islam menurut Al-Ghazali dan Abu al-A'la al-Maududi?
2. Adakah persamaan dan perbedaan, dan apa yang melatarbelakangi perbedaan pendapat mereka tentang system pemerintahan dalam Islam?
3. Bagaimana system pemerintahan Islam dewasa ini?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui pemikiran al-Ghazali dan Maududi tentang system pemerintahan Islam dan kerangka dasar system pemerintahan Islam dalam teori politik mereka.
2. Untuk mengetahui dan mengkaji persamaan dan perbedaan, dan apa yang melatarbelakangi perbedaan pendapat kedua tokoh tersebut tentang system pemerintahan dalam Islam.
3. Juga untuk mengetahui bagaimana system pemerintahan Islam dewasa ini.

D. Kerangka Pemikiran

Isu antara Islam sebagai ritual dan system kehidupan yang integrative (antara aspek ukhrawi dan aspek duniawi) selalu muncul ditengah-tengah pencarian konsep system

¹³ Abu al-A'la al-Maududi, Terj. Asep Hikmat, *op cit*, hal. 160.

¹⁴ Munawir Sjadzali, *op cit*, hal. 78.

pemerintahan. Hanya saja, tatkala praktek pemerintahan itu belum sepenuhnya menjamin hak-hak warga negara dan memenuhi hajat hidup orang banyak, baik menyangkut kedalam maupun keluar, maka pencarian tentang konsep system pemerintahan selalu muncul di tengah-tengah kelangsungan suatu negara.

Negara yang didirikan Nabi di Madinah (Madina Society) tidak seluruhnya memberikan penyelesaian terhadap masalah-masalah system pemerintahan yang di hadapi pada masa sekarang ini, karena kedudukan beliau sebagai Rasul Allah. al-Qur'an dan as-Sunnah sendiripun tidak pernah menetapkan system pemerintahan mana yang mesti diikuti.

Mayoritas pakar politik Islam sepakat bahwa pemerintahan Islam adalah penting untuk menegakkan keadilan dan mendirikan ajaran Islam. Namun mereka berbeda pendapat tentang system pemerintahan mana yang harus diikuti, terlebih lagi bila dilihat dari sisi pemikiran tokoh politik Islam pada zaman klasik, pertengahan dan modern.

Ibnu Abi Rabi', yang mempersembahkan buku *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik* kepada Mu'tashim, khalifah Abbasiyah kedelapan yang memerintah pada abad IX M. dia mengatakan, Allah telah memberikan keistimewaan kepada raja, telah memperkokoh kedudukan mereka di bumi-Nya, dan mempercayakan hamba-hamba-Nya kepada mereka. Kemudian Allah mewajibkan para ulama untuk menghormati, mengagungkan dan taat kepada mereka. Dalam hal ini dia mengutamakan ayat:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾

Artinya: "Dan dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".¹⁵

Dari pernyataan Ibnu Abi Rabi' tersebut tampak menurut dia bahwa kekuasaan dan otoritas raja adalah mandate dari Tuhan, tentang siapa yang berhak menjadi raja Ibnu Abi Rabi' mensyaratkan: harus anggota dari keluarga raja, dan mempunyai hubungan nasab yang dekat dengan raja sebelumnya,¹⁶ nyatalah bahwa buku yang dipersembahkan oleh Ibnu Abi Rabi' kepada Mu'tashim adalah legitimasi system monarki yang ada pada Dinasti Abbasiyah saat itu.

Al-Mawardi (364-450 M), yang hidup pada saat situasi politik Islam mengalami kerusakan yang sangat riskan, yaitu pada abad X sampai pada abad pertengahan XI M. al-Mawardi menyatakan bahwa "Imamah dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian

¹⁵ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Thoha Putra: Semarang, 1989), hal. 217

¹⁶ Munawir Sjadzali, *op.cit*, hlm. 47

guna memelihara agama dan mengatur dunia”,¹⁷ dan kepada negara Islam terikat oleh perjanjian dengan Tuhan untuk menegakkan supremasi Islam.¹⁸ Al-Mawardi mendasarkan teori politiknya atas kenyataan yang ada pada saat itu, dan kemudian secara realistic menawarkan saran-saran perbaikan dan reformasi, dengan tujuan mempertahankan status quo dan mengamankan kekuasaan politik Dinasti Abbasiyah.¹⁹

Sejalan dengan pemikiran para tokoh politik Islam lainnya, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa membentuk pemimpin adalah kewajiban yang asasi dalam agama, dalam rangka realisasi spiritual dan mendekatkan diri kepada Allah. Mustahil bagi anak Adam untuk mencapai kemaslahatan optimal kalau tidak ada perkumpulan (negara) yang dipimpin oleh seorang pemimpin untuk memecahkan permasalahan mereka.²⁰ Ibnu Taimiyah juga berpendapat bahwa kepala negara yang adil walaupun tidak beragama Islam lebih baik dari pada kepala negara yang tidak adil meskipun beragama Islam.²¹

Al-Afghani berpendapat, bahwa Islam dalam hal pemerintahan menghendaki bentuk republik, sebab di dalamnya terdapat kebebasan berpendapat dan kepada negara harus tunduk kepada UUD. Di dalam pemerintahan absolute tidak ada kebebasan berpendapat, kebebasan hanya ada pada raja/ kepala negara untuk bertindak. Karena itu, corak pemerintahan otokrasi harus dirubah dengan corak pemerintahan demokrasi.²² Pendapat ini baru dalam sejarah politik Islam, sebab sebelumnya sampai pada masa al-Afghani umat Islam dan pemikirannya hanya mengenal bentuk khalifah yang mempunyai kekuasaan absolute. Pendapat al-Afghani ini juga tidak terlepas dari sentuhan pemikiran Barat yang dilandasi dengan pemikiran ajaran Islam.

Ali Abd Raziq berpendapat bahwa pemerintahan Rasul bukanlah bagian dari tugas kerasulannya, melainkan tugas yang terpisah dari dakwah Islamnya. Pemerintahan yang didirikan oleh Rasul adalah amal duniawi yang tidak memiliki kaitan dengan tugas kerasulan. Lebih lanjut Raziq berpendapat bahwa Islam tidak mengenal lembaga khilafah, karena lembaga ini tidak memiliki akar dasar dalam ajaran Islam. Demikian pula halnya dengan segala sesuatu yang berhubungan dengan fungsi-fungsi kenegaraan tidak bersangkut paut dengan agama. Ia juga menolak pendapat bahwa pendirian negara wajib atas dasar pertimbangan agama, dan menolak pemerintahan agama, yang ada hanya pemerintahan dan kekuasaan duniawi karena pertimbangan akal, tuntutan social dan politik.²³ Pandangan-

¹⁷ Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Dar al-Fikr, tt, hlm. 5.

¹⁸ Asgar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam* (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2000), hal. 117.

¹⁹ J. Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Rajawali Press: Jakarta, 1997), cet. III, hal. 255. Lihat H. Munawir Sjadzali M.A, *Op, cit*, hal. 63.

²⁰ Ibnu Taimiyah, Terj. Rofi' Munawar, *Siasah Syar'iyah Etika Politik Islam* (Risalah Gusti: Surabaya, 1995), hal. 156.

²¹ Munawir Sjadzali, *op cit*, hlm. 10.

²² Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Ajaran Islam, Sejarah, Pemikiran dan Gerakan*, (Bulan Bintang: Jakarta, 1994), hal. 56.

²³ J. Suyuti Pulungan, *op cit*, hal. 308.

pandangan yang dipaparkan oleh Ali Abd Raziq tersebut merupakan kritik terhadap lembaga khilafah yang muncul pasca Nabi, kritik terhadap teori-teori politik para ulama tentang khilafah dan imamah. Baginya agama dan negara mempunyai tugas masing-masing, tidak boleh dipersatukan dalam satu lembaga.

Menurut Abu al-A'la al-Maududi, kekuasaan negara dilakukan oleh tiga bidang yang disebut sebagai trias politica yaitu: yudikatif, eksekutif dan legeslatif. System pemerintahan menurut Abu al-A'la al-Maududi adalah teo-demokrasi, yaitu suatu system pemerintahan demokrasi ilahi, karena di bawah naungannya umat Islam telah diberi kedaulatan rakyat yang terbatas dibawah pengawasan tuhan.

Menurut al-Ghazali, kehidupan di dunia merupakan ladang di akhirat. Maka negara butuh seorang pemimpin yang menjamin terselenggaranya berbagai profesi rakyat. Bagi al-Ghazali, agama dan negara (penguasa) merupakan dua anak kembar yang tidak terpisahkan, agama di pimpin oleh Nabi dan negara dipimpin oleh Sultan yang keduanya merupakan manusia pilihan tuhan. Al-Ghazali juga mencetuskan bahwa sultan merupakan bayangan Allah di muka bumi (*zhilullah fi al-ardhi*), dengan kata lain bahwa konsep dan pemikiran al-Ghazali tentang system pemerintahan ini dapat dikatakan system teokrasi.

Mayoritas dari para tokoh politik Islam pada zaman klasik dan pertengahan memberikan sumbangan pemikiran dengan bertitik-tolak pada system monarki dan mempertahankan status quo yang ada, yang mereka terima masing-masing dan tidak perlu dipertanyakan keabsahannya lagi. Lain halnya dengan tokoh politik Islam kontemporer menjelang akhir abad XIX Masehi, yang lahir di tandai dengan; kemunduran dan kerapuhan dunia Islam disebabkan factor-faktor internal, rongrongan Barat terhadap keutuhan kekuasaan politik dan wilayah Islam yang berakhir dengan dominasi dan penjajahan, keunggulan Barat dalam bidang ilmu, teknologi dan organisasi. Sehingga timbullah pemikiran politik Islam yang berorientasikan pada pembaharuan dan pemurnian Islam dalam berbagai aliran. Hal terjadi setelah adanya kontak dengan Barat.

Al-Ghazali sebagai salah satu tokoh pemikir politik Islam, memberikan sumbangan pemikiran yang bertitik tolak pada realitas system monarki yang ada,²⁴ yang ia terima sebagai system yang tidak perlu dipertanyakan lagi keabsahannya, hal ini terjadi dalam pemilihan kepala negara. Namun dalam hal kedaulatan pemerintahan atau sumber kekuasaan, al-Ghazali menyatakan bahwa sumber kekuasaan itu berasal dari Tuhan yang disebut dengan Teokrasi.²⁵

Pengangkatan kepala negara dengan system monarki yang ditawarkan oleh al-Ghazali, akan menimbulkan kecemburuan social dari kalangan rakyat yang tidak ikut dalam

²⁴ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Edisi V, UI Press: Jakarta), 1993, hal. 108.

²⁵ J. Suyuti Pulungan, *Fiqh Siasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Rajawali Press: Jakarta), 1997, Cet. III, hal. 266, lihat Munawir Sjadzali, op. cit, hal. 78.

kompetisi pemilihan kepala negara tersebut. Demikian juga halnya dengan syarat menjadi seorang kepala negara haruslah berasal dari suku Quraisy. Sistem pemerintahan teokrasi yang dipaparkan al-Ghazali bahwa kekuasaan negara berada pada Tuhan, kemungkinan akan menutup pintu ijtihad dan pembaharuan dalam pemerintahan Islam yang selalu berkembang.²⁶

Al-Ghazali juga dengan tegas menyatakan bahwa kekuasaan kepala negara merupakan mandat dari Allah yang diberikan kepada hamba-hamba pilihan-Nya. Ia berpendirian bahwa khalifah itu adalah bayangan Allah di muka bumi, bahkan kekuasaan khalifah menurut al-Ghazali adalah muqaddas atau suci. Kendatipun al-Ghazali tidak menyinggung soal dapat atau tidaknya seorang kepala negara digeser dari jabatannya, namun wacana ini bisa menimbulkan pengertian bahwa kepala negara tidak dapat diganggu gugat apalagi menjatuhkan kekuasaan kepala negara. Apabila hal seperti ini terjadi, maka sangat memungkinkan timbulnya penguasa yang zalim.

Lain halnya dengan Abu al-A'la al-Maududi yang menyatakan bahwa manusia adalah Khalifah-khalifah Allah di muka bumi, dia berpendapat bahwa kedudukan sebagai khalifah-khalifah tersebut terbatas hanya di miliki oleh Umat Islam, mereka bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah. Dia mengambil dalil dari surat al-Naml ayat 62, al-An'am ayat 165 dan an-Nur ayat 55.

Namun bila difikirkan sejenak, ayat tersebut tidak dapat dipergunakan sebagai sandaran bagi pendapat Abu al-A'la al-Maududi. Yang dijanjikan untuk menjadi penguasa-penguasa di bumi dalam ayat itu adalah mereka yang selain iman juga memiliki prestasi, berhasil memanfaatkan sumber daya alam yang melimpah-ruah dan sumber daya manusia untuk kemakmuran dunia dan meningkatkan kesejahteraan serta kualitas hidup. Kelompok manusia yang demikian wajar kalau demikian menjadi penguasa di bumi, tidak hanya dalam arti kekuasaan politik tetapi juga kekuasaan dalam bidang ekonomi maupun bidang lainnya. Dari ayat tersebut jelas tidak dapat seseorang mengambil kesimpulan bahwa kekuasaan politik otomatis diberikan Allah kepada umat Islam, termasuk mereka yang hanya beriman tetapi tidak berprestasi.²⁷

Lagi pula kalau kita ikuti pendapat Abu al-A'la al-Maududi tersebut, bahwa hanya umat Islam yang menjadi khalifah-khalifah Allah di bumi, bagaimana kita menjelaskan situasi dunia sekarang ini, dimana umat Islam untuk memenuhi hampir segala keperluan hidup masih sangat bergantung kepada karya, produksi dan pelayanan bangsa-bangsa non Islam.

Menurut Abu al-A'la al-Maududi kekuasaan negara dilaksanakan oleh tiga badan; legislative, eksekutif dan yudikatif, yang lazim disebut dengan trias politika adalah produk

²⁶ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Ajaran Islam, Sejarah, Pemikiran dan Gerakan*, (Bulan Bintang: Jakarta, 1994), hal. 208.

²⁷ Munawir Sjadzali, *op.cit*, hal. 174

dari pertumbuhan politik di Barat dan merupakan bagian dari system demokrasi Barat, yang secara keras Abu al-A'la al-Maududi menolak system politik Barat.²⁸

Abu al-A'la al-Maududi menjanjikan system pemerintahan Islam yang paripurna tanpa harus melihat kepada sistem Barat. Tetapi ketika sampai pada persoalan bagaimana cara memilih kepala negara dan anggota-anggota Majelis Syura, dia menyerahkan persoalan ini kepada umat Islam untuk menempuh jalan yang mereka anggap terbaik untuk situasi dan kondisi mereka, Islam tidak mencontohkan cara tertentu untuk itu. Sementara itu dia tidak menyatakan pendapatnya tentang masa jabatan kepala negara, pembatasan masa jabatan kepala negara merupakan salah satu jalan yang efektif untuk menghentikan penyelewengan seorang penguasa agar tidak berkepanjangan. Kalau ternyata selama kepemimpinan kepala negara tersebut tidak menguntungkan rakyat, maka sehabis masa jabatannya rakyat dapat memilih pemimpin yang lain. Abu al-A'la al-Maududi juga menyatakan bahwa kalau kepala negara menyeleweng atau gagal melaksanakan amanat umat dia dapat dipecat oleh umat, tetapi beliau tidak menjelaskan tentang bagaimana cara memecat kepala negara, oleh siapa atau lembaga mana.

Tidak dapat dibayangkan bagaimana kacaunya dalam penyelenggaraan pemerintahan kalau sebagaimana diungkapkan oleh Abu al-A'la al-Maududi, kepala negara tidak harus mengikuti pendapat atau keputusan yang didukung oleh suara terbanyak di Majelis Syura yang oleh Maududi disebut juga *Ahl al-Halli wal al-Aqdhi*, dan dia dapat mengikuti pendapat dari kelompok kecil dalam majelis, atau bahkan dibenarkan mengabaikan sama sekali keputusan atau pendapat dari Majelis.

Abu al-A'la al-Maududi membenarkan pengisian jabatan kepala negara dan anggota-anggota Majelis Syura melalui pemilihan, tetapi dia tidak menyetujui rakyat memilih orang-orang yang mencalonkan diri, atau yang berupaya menduduki jabatan-jabatan tersebut, lebih lanjut dia juga tidak membolehkan para calon tersebut berkampanye. Permasalahannya adalah, cara apa yang harus ditempuh untuk memilih kepala negara dan anggota Majelis Syura kalau tidak dibenarkan mencalonkan diri dan berkampanye? Dalam kehidupan politik modern seorang calon untuk satu jabatan diharapkan memberitahukan kepada calon memilih tentang program-program, kesanggupan serta janji-janjinya kalau nanti ia terpilih serta identitas pribadi.²⁹

Menurut Abu al-A'la al-Maududi system pemerintahan Islam adalah universal dan tidak mengenal batas, geografis, bahasa dan bangsa. Tetapi sejarah, termasuk sejarah kontemporer, membuktikan bahwa solidaritas kelompok yang didasarkan atas persamaan wilayah tempat tinggal, persamaan bahasa dan bangsa atau etnik lebih kuat. Al-Qur'an sendiri mengakui realitas tersebut sebagai sesuatu yang wajar dan pantas dihormati, seperti yang tertera dalam surat al-Hujurat ayat 49.

²⁸ *Ibid.*,

²⁹ *Ibid.* hal. 176.

E. Persamaan dan Perbedaan Pemikiran al-Ghazali dan Abu al-A'la al-Maududi Tentang Sistem Pemerintahan Islam

Berbicara tentang persamaan pemikiran, kedua tokoh politik Islam yang hidup di zaman berbeda ini memiliki persamaan pemikiran system pemerintahan Islam dalam hal kedaulatan atau sumber kekuasaan. Kedua tokoh ini menyatakan bahwa sumber kekuasaan itu berasal dari Tuhan yang disebut dengan teokrasi, konsep politik al-Qur'an yang paling mendasar dan revolusioner adalah kedaulatan Tuhan atas seluruh kehidupan manusia, sehingga dia sajalah yang berhak membuat legislasi secara mutlak. Kendatipun demikian menurut Abu al-A'la al-Maududi manusia diperkenankan membuat legislasi sepanjang legislasi itu tidak bertentangan dengan legislasi dasar yang berasal dari wahyu. Menurutnya konsep system pemerintahan Islam adalah teo demokrasi, dan inilah yang membedakan konsep sumber kekuasaan dalam pemikiran kedua tokoh tersebut.³⁰

Kedua tokoh ini juga memiliki persamaan pemikiran tentang pembentukan pemerintahan dalam Islam menurut mereka adalah sesuatu yang sangat penting dalam rangka memelihara syari'at, ketertiban agama dan bermasyarakat. Al-Ghazali menyatakan bahwa pembentukan pemerintahan atau kepala negara adalah wajib Syar'I, kendatipun demikian menurutnya yang menjadi landasan pemerintahan adalah pertimbangan akal, karena syari'ah merupakan landasan yang sesungguhnya bagi pemerintahan. Pemikiran kedua tokoh tersebut mengandung arti bahwa agama dan politik mempunyai hubungan yang erat dan tidak dapat dipisahkan. Menurut mereka Islam tidaklah menyetujui penyekatan antara agama dan politik. Islam ingin melaksanakan politik selaras dengan tuntunan yang telah diberikan agama dan menggunakan negara sebagai pelayan Tuhan.

Konsep system pemerintahan Islam yang dipaparkan oleh kedua tokoh tersebut memiliki perbedaan yang paling mendasar. Al-Ghazali memulai teori kenegaraannya dengan mengemukakan asal mula timbulnya negara atas dasar kebutuhan keturunan demi kelangsungan hidup umat manusia dan untuk melaksanakan kerjasama dalam mempertahankan hidup. Sedangkan Abu al-A'la al-Maududi tidak membicarakan teori asal mula timbulnya negara.

Al-Ghazali menempatkan perindustrian dan profesionalisme merupakan inti kekuatan negara yang harus dimiliki oleh setiap bagian dari struktur negara, dan perekonomian merupakan bidang yang menjadi perhatian al-Ghazali. Menurutnya unsure-unsur yang harus selalu menjadi perhatian pemerintah adalah pertanian, pemintalan, pembangunan dan politik. Profesi politik menurut al-Ghazali meliputi: sub profesi pengukuran tanah, sub profesi militer, sub profesi kehakiman dan sub profesi ilmu hukum.³¹ Abu al-A'la al-Maududi tidak membahas teori profesionalisme dalam konsep pemerintahannya, kendatipun

³⁰ J. Suyuti Pulungan, *op.cit*, hal. 266. Lihat juga Abu al-A'la al-Maududi, Terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam* (Mizan: Bandung, 1990), hal. 159.

³¹ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din* (Dar al-Fikr: Beirut, Lebanon, 1975), hal. 1746-1747.

demikian ia membagi kekuasaan negara kepada tiga lembaga negara yaitu eksekutif, legislative dan yudikatif yang lazim disebut dengan trias politika.

Tentang pengangkatan kepala negara, kedua tokoh ini berbeda pendapat dalam hal persyaratan calon kepala negara, perbedaan tersebut terletak pada syarat; keturunan Quraisy, kekuasaan yang nyata, hidayah, wara' menurut al-Ghazali dan amanah, takwa, serta tidak menuruti hawa nafsu menurut Abu al-A'la al-Maududi.³²

Al-Ghazali memaparkan cara pengangkatan kepala negara, dengan jalan harus mendapat tafwid (penyerahan kekuasaan) dan tauliyah (pengangkatan dari orang lain). Pengangkatan itu menurut al-Ghazali ada tiga cara; Penetapan dari Nabi, penetapan dari penguasa yang sedang berkuasa dengan menunjukkan putra mahkota (*wilayat al-Ahad*) dari putra-putranya atau orang quraisy yang lainnya, dan pengangkatan dari pemegang kekuasaan yang diperkuat dengan baiat oleh ulama yakni *ahl al-halli wa al-'aqdi*. Sedangkan Abu al-A'la al-Maududi tidak memberikan cara pengangkatan kepala negara, pada persoalan bagaimana cara memilih kepala negara dan dia menyerahkan persoalan ini kepada umat Islam untuk menempuh jalan yang mereka anggap terbaik untuk situasi dan kondisi mereka. Kendatipun demikian, Abu al-A'la al-Maududi menyatakan bahwa kalau kepala negara menyeleweng atau gagal melaksanakan amanat umat dia dapat dipecat oleh umat. Sedangkan al-Ghazali tidak membicarakan dapat atau tidaknya seorang kepala negara dijatuhkan dari kekuasaannya.

System pemerintahan Islam menurut al-Ghazali adalah teokrasi, kepala negara yang terpilih adalah bayangan Allah di muka bumi dan muqaddas, maka seluruh rakyat harus tunduk dan patuh kepadanya. Sedangkan system pemerintahan Islam menurut al-Maududi adalah "Teo-Demokrasi", yaitu system pemerintahan demokrasi ilahi.

Dalam konsep politiknya Abu al-A'la al-Maududi memberikan perlindungan terhadap *al-hal al-dzimmi* dari negara, juga memberikan hak dan kewajiban tertentu seperti hak dalam beribadah sesuai dengan ajaran agamanya. Dalam hal-hal keagamaan mereka diperintah oleh pemimpin-pemimpin agama mereka. Tetapi dalam bidang-bidang kehidupan yang lain mereka tunduk kepada hukum Islam, agama mayoritas. Warga negara non-Muslim tidak dibenarkan menduduki jabatan kunci dalam pemerintahan yang menentukan kebijakan-kebijakan negara. Kewarganegaraan Islam tidak didasarkan atas dasar etnis melainkan atas dasar agama. Al-Ghazali tidak membicarakan hal ini.

F. Sebab-sebab Perbedaan Pemikiran al-Ghazali dan Abu al-A'la al-Maududi tentang Sistem Pemerintahan Islam

Dua tokoh yang hidup di zaman yang berbeda ini telah melahirkan pemikiran tentang system pemerintahan Islam yang berbeda, salah satu factor yang mendasar terjadinya

³² J. Suyuthi Pulungan, *op.cit.*, hal. 256, lihat juga Abu al-A'la al-Maududi, Terj. Asep Hikmat, *op.cit.*, hal. 266-268.

perbedaan pemikiran tersebut disebabkan perbedaan kondisi internal, eksternal, sosio-kultur, ekonomi dan politik di zaman mereka hidup.

Kehidupan al-Ghazali yang belum pernah mengalami kontak langsung dengan dunia Barat, sehingga dalam konsep politiknya hanya mempertahankan status-quo pemerintahan yang ada, dann hanya menambahkan kekurangan-kekurangan yang ada pada pola system pemerintahan saat itu. Semasa hidup al-Ghazali, dunia Islam mengalami kemunduran dan kemerosotan yang makin parah dibandingkan dengan masa sebelumnya, kekuasaan khalifah hampir semata-mata terbatas pada bidang spiritual, sedang kekuasaann politik yang sebenarnya berada pada penguasa-penguasa local yang bertebaran di dunia Islam. Hal ini juga disertai dengan meningkatkan intrik-intrik politik para penguasa yang berebut kekuasaan dan mencari dukungan dengan aliran mazhab yang berkembang saati itu. Sebaliknya aliran-aliran mazhab juga mencari dukungan politik dari penguasa guna mempertahankan dan memperluas pengaruh wilayah masing-masing mazhab.

Sedangkan pada masa Abu al-A'la al-Maududi hidup di abad ke-19, umat Islam India dapat dikatakan masih hidup dengan tradisi kebesaran dan kemegahan masa lalu. System pemerintahan khilafah yang diterapkan di India menina bobokkan umat Islam India. Sementara masuknya Inggris telah mulai menanamkan kekuasaannya di India, kemajuan Barat telah mulai dirasakan rakyat India, baik yang beragama Islam maupun yang beragama Hindu. Akan tetapi orang-orang Hindu lebih banyak dipengaruhi oleh peradaban baru yang di bawa Inggris. Di lain pihak umat Islam lebih mundur dari umat Hindu. Keadaan ini memaksa pembaharu Muslim untuk lebih banyak berbuat guna mencari sebab mundurnya umat Islam India.

Di india terjadi dua peristiwa penting yang merupakan katalisator yang mendorong Abu al-A'la al-Maududi untuk mengambil peran sebagai pemimpin, pemikir Islam dan juru bicara gagasan Islam sebagai konsepsi alternative bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Pertama, pada tahun 1925 seorang tokoh dari gerakan agama Hindu, Swami shradhanand, terbunuh oleh seorang ekstrimis Islam. Kedua, yang amat mempengaruhi sikap dan pemikiran Abu al-A'la al-Maududi adalah gerakan kemerdekaan di India, khususnya masalah hari depan hubungan antara umat Hindu dan umat Islam selepas India lepas dari penjajahan Inggris. Pada tahun 1930, waktu rakyat India, baik umat Hindu maupun umat Islam, dengan semangat keras mendesak untuk lepas dari penjajahan Inggris, Abu al-A'la al-Maududi menentang keras pilihan-pilihan yang ditawarkan oleh Partai Kongres di bawah pimpinan Mahatma Gandhi maupun oleh Liga Muslim yang dipimpin oleh Ali Jinnah.

Abu al-A'la al-Maududi menentang gagasan nasionalisme Islam yang merupakan garis perjuangan Liga Muslim. Menurutnya, gagasan nasionalisme itu sesuatu yang diimport dari Barat, tidak sesuai dengan ajaran Islam. Dia juga menolak berdirinya negara Pakistan sebagai negara nasional Islam setelah pembagian India, kendatipun pada akhirnya ia harus menerima realitas politik itu.

System pemerintahan teo-demokrasi yang ditawarkan oleh Abu al-A'la al-Maududi, merupakan implikasi dari perkembangan dan kemajuan yang dibawa oleh Inggris dari Barat. Hal ini dapat dilihat dari perkembangan dan kemajuan yang ada pada saat itu haruslah diikat dengan syari'at Islam, dan ketika persoalan perkembangan dan kemajuan tersebut tidak tercantum dalam konteks Islam maka pemerintah Islam haruslah membuat aturan hukum mengenai hal tersebut dalam kerangka syari'at Islam. Lain halnya dengan system pemerintahan teokrasi yang ditawarkan oleh al-Ghazali yang hanya mempertahankan status-quo pemerintahan khalifah saat itu.

Hal ini juga terjadi pada syarat buku Quraissy sebagai salah satu syarat untuk menjadi calon khalifah dan cara pengangkatan kepala negara, dengan jalan harus mendapat tafwid (penyerahan kekuasaan) dan tauliyah adalah sebuah upaya untuk mempertahankan status-quo dengan system monarki. Al-Ghazali tidak membicarakan dapat atau tidaknya seorang kepala negara dijatuhkan dari kekuasaannya karena kekhawatiran akan timbulnya perpecahan di dunia Islam yang memang pada saat itu sudah mulai dirasakan. Sedangkan Abu al-A'la al-Maududi tidak memberikan cara pengangkatan kepala negara, pada persoalan bagaimana cara memilih kepala negara dan dia menyerahkan persoalan ini kepada umat Islam untuk menempuh jalan yang mereka anggap terbaik untuk situasi dan kondisi mereka.

Memberikan perlindungan terhadap *ahl al-dzimmi* dari negara oleh Abu al-A'la al-Maududi disebabkan telah terjadinya percampuran agama dalam satu wilayah semasa dia hidup. Lain halnya dengan al-Ghazali yang hidup di tengah-tengah masyarakat Islam yang penuh konflik.

G. Pendapat yang Terpilih (Rajih) dan Relevansinya dengan Sistem Pemerintahan Islam Dewasa ini.

Setelah menyajikan alasan-alasan kedua tokoh tersebut dalam memandang system pemerintahan Islam yang masing-masing pemikiran memiliki kelebihan dan kekurangan, maka disini penulis menyatakan bahwa di dalam Islam tidak ada konsep dasar yang bisa dijadikan sebagai acuan mutlak bagi sebuah pemerintahan Islam. Justru Islam hanya menggariskan seperangkat nilai bagi orang Muslim dalam menjalankan sebuah negara.

Dengan keterangan-keterangan di atas, maka menurut penulis pemikiran yang lebih rajih adalah pemikiran Abu al-A'la al-Maududi yang memberikan lebih peluang kepada rakyat untuk menentukan arah pemerintahan dari pada pemikiran al-Ghazali yang lebih cenderung kepada kekuasaan mutlak di tangan kepala negara.

Melihat dari pada kondisi pemerintahan Islam dewasa ini misalnya Iran, yang berakhirnya system monarki di negara tersebut pada tahun 1979 dimana Shah meninggalkan Iran untuk selama-selamanya, disebabkan mabuk terhadap kekuasaan dan demonstrasi besar-besaran di kota suci Qom pada 9 Januari 1978 yang merupakan awal dari pergolakan panjang yang meruntuhkan seluruh sendi kekuasaan Shah. Februari 1979 merupakan saat yang paling bersejarah bagi Iran, karena pada waktu itu bersamaan dengan berakhirnya

kekuasaan Shah, berakhir pula system kerajaan di Iran. Di bawah kepemimpinan Imam Ayatullah Rohullah Khomeini, Iran menjadi sebuah Republik dengan nama resmi Republik Islam Iran.³³

Struktur pemerintahan Iran mengalami perubahan secara besar-besaran sejak berakhirnya kekuasaan Shah. System pemerintahan berubah dari bentuk monarki absolute menjadi sebuah negara republik yang berdasarkan ajaran mazhab Syi'ah. Kekuasaan tertinggi dalam struktur politik Iran berada di tangan Imam dan Dewan kepemimpinan dan hal ini sesuai dengan ajaran mazhab Syi'ah yang menerapkan prinsip imamah sebagai salah satu ajaran utamanya.

Setelah Imam, Pimpinan Revolusi Islam atau Dewan Pimpinan, kekuasaan tertinggi negara berada di tangan Presiden dan sebagai pemimpin lembaga eksekutif. Presiden dipilih secara langsung melalui pemilihan umum untuk masa jabatan empat tahun. Presiden hanya dapat dipilih kembali untuk satu masa jabatan lagi secara berurutan. Pemegang kekuasaan eksekutif lain di samping presiden adalah Perdana Menteri, yang diusulkan oleh presiden dan disetujui oleh Majelis. PM memiliki wewenang membentuk kabinet. Namun pada tanggal 28 Juli 1989 jabatan PM dihapuskan sebagai gantinya adalah Wakil Presiden, penghapusan jabatan tersebut dimaksudkan untuk menghindari dualism kekuasaan eksekutif.³⁴

Kekuasaan Legislatif di Republik Islam Iran ditangani oleh tiga lembaga yaitu: Majelis Konsultatif Islami, Dewan Perwakilan dan Majelis Ahli yang menjalankan fungsi legislative berbeda satu sama lainnya. Sedangkan Majelis atau Parlemen terdiri dari 270 anggota yang dipilih langsung oleh rakyat untuk masa jabatan empat tahun.

Melihat dari kondisi salah satu negara Islam dewasa ini dan relevansinya dengan pemikiran Abu al-A'la al-Maududi, maka jelas terlihat bahwa Islam tidak menetapkan bentuk negara dan system pemerintahan mana yang harus diikuti. Dalam hal ini juga terlihat bahwa beberapa aturan main pada pemerintahan Islam yang dipaparkan oleh Maududi layak dipergunakan pada pemerintahan Islam dewasa ini kendatipun aturan main tersebut harus dirinci secara empiris dalam bentuk konstitusi berdasarkan kondisi dan situasi suatu bangsa.

H. Penutup

Sistem pemerintahan Islam dalam berpolitik tidak dapat diragukan lagi karena berkaitan erat dengan pertumbuhan Islam itu sendiri. Bahkan apabila kita pertimbangkan Islam adalah "*Din wa siasah*",³⁵ pada dasarnya pada Islam tidak terdapat pemisahan antara

³³ Riza Sihbudi dkk., *Profil Negara-negara Islam di Timur Tengah, Buku I* (Pustaka Jaya: Jakarta, 1995), hal. 80.

³⁴ Ibid., hal. 86.

³⁵ Bernad Lewis, Terj. Ihsan Ali Fauzi, *Bahasa Politik Islam* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hal. 1.

agama dengan politik (yang selanjutnya disebut dengan sekularisme), karena politik integral dari Islam.

al-Ghazali menyatakan hubungan antara agama dan politik sebagai berikut: "Sultan (disini berarti kekuasaan politik) adalah wajib untuk ketertiban dunia, ketertiban dunia wajib bagi ketertiban agama, ketertiban agama wajib keberhasilan akhirat. Inilah tujuan para Rasul. Jadi wajib adanya iman merupakan kewajiban agama yang tidak ada jalan untuk meninggalkannya".³⁶

Selanjutnya al-Ghazali berpendapat, dunia adalah ladang untuk mengumpulkan perbekalan bagi kehidupan akhirat, dunia sebagai wahana untuk mencari ridha Tuhan. Pemanfaatan dunia tujuan ukhrawi hanya mungkin kalau terdapat ketertiban, keamanan dan kesejahteraan yang merata. Pada saat itu diperlukan seorang pemimpin Negara yang ditaati, yang membagikan tugas dan tanggungjawab kepada masing-masing warga Negara dan yang memberikan alternative bagi warganya tugas yang paling sesuai, dan mengelola segala urusan kenegaraan.³⁷

Sehubungan dengan pendapat al-Ghazali, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa cita-cita syari'ah hanyalah mungkin diterjemahkan ke dalam kehidupan masyarakat, bilamana dilindungi dan dijaga oleh pedang penolong. Menurutnya pedang penolong ini tidak lain dari wilayah (organisasi politik), karena ia mengatakan: "Wilayah bagi persoalan kemasyarakatan manusia adalah salah satu kewajiban agama yang terpenting. Agama tidak mungkin tegak kukuh tanpa topangannya.

Abu al-A'la al-Maududi mengungkapkan bahwa system pemerintahan Islam adalah "teo-demokrasi", yaitu suatu system pemerintahan demokrasi ilahi, karena dibawah naungannya umat Islam telah diberi kedaulatan rakyat yang terbatas di bawah pengawasan Tuhan.³⁸ Pada sisi lain al-Ghazali mengungkapkan bahwa kekuasaan kepada Negara adalah suci (muqaddas), juga kepala Negara sebagai bayangan Allah di muka bumi, maka wajib hukumnya dari tingkat manapun untuk taat mutlak kepadanya dan melaksanakan perintahnya. Dengan kata lain system pemerintahan menurut al-Ghazali dapat dikatakan "teokrasi".³⁹

Bila ditelusuri lebih mendalam, ternyata landasan teoritik berfikir dari kedua tokoh ke negaraan muslim di atas dipengaruhi oleh kondisi objektif umat Islam saat itu.

Dengan keterangan-keterangan di atas, maka menurut penulis pemikiran yang lebih rajih adalah pemikiran Abu al-A'la al-Maududi yang memberikan lebih peluang kepada rakyat untuk menentukan arah pemerintahan dari pada pemikiran al-Ghazali yang lebih cenderung kepada kekuasaan mutlak di tangan kepala negara.

³⁶ Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi al-'Itiqad* (Beirut-Lebanon: Dar al-Amanah, 1969), hal.215

³⁷ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran, Edisi V* (Jakarta: UI Press, 1993), hal. 76.

³⁸ Abu al-A'la al-Maududi, Terj. Asep Hikmat, *op cit*, hal. 160.

³⁹ Munawwir Sjadzali, *op cit*, hal. 78.

Melihat dari pada kondisi pemerintahan Islam dewasa ini misalnya Iran, yang berakhirnya system monarki di negara tersebut pada tahun 1979 dimana Shah meninggalkan Iran untuk selama-selamanya, disebabkan mabuk terhadap kekuasaan dan demonstrasi besar-besaran di kota suci Qom pada 9 Januari 1978 yang merupakan awal dari pergolakan panjang yang meruntuhkan seluruh sendi kekuasaan Shah. Februari 1979 merupakan saat yang paling bersejarah bagi Iran, karena pada waktu itu bersamaan dengan berakhirnya kekuasaan Shah, berakhir pula system kerajaan di Iran. Di bawah kepemimpinan Imam Ayatullah Rohullah Khomeini, Iran menjadi sebuah Republik dengan nama resmi Republik Islam Iran.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Mumtaz, (Ed), Masalah-masalah Teori Politik Islam, Mizan: Jakarta, 1996.
- Al-A'la, Abu, al-Maududi Terj. Asep Hikmat, Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam, Mizan: Bandung, 1990.
- Ali Enginer, Asgar Devolusi Negara Islam, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2000.
- Al-Ghazali, Al-Iqtishad fi al-I'tiqad, Dar al-Amanah: Beirut, Lebanon, 1969.
- , Ihya' Ulum al-Din, Dar al-Fikr: Beirut, Lebanon, 1975.
- Al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sulthaniyah, Dar al-Fikr, tt.
- Departemen Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Terjemahnya, Thoha Putra: Semarang, 1989.
- Azhar, Muhammad, Filsafat Politik Perbandingan Antara Islam dan Barat, Rajawali Press: Jakarta, 1996.
- Lewis, Bernad, Terj. Ihsan Ali Fauzi, Bahasa Politik Islam, Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1994.
- Nasution, Harun Pembaharuan dalam Ajaran Islam, Sejarah, Pemikiran dan Gerakan, Bulan Bintang: Jakarta, 1994.
- Pulungan, J. Suyuti Fiqh Siasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran, Rajawali Press: Jakarta, 1997.
- Sihbudi, Riza dkk., Profil Negara-negara Islam di Timur Tengah, Buku I, Pustaka Jaya: Jakarta, 1995.
- Sjadzali, Munawwir, Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran, Edisi V, UI Press: Jakarta, 1993.
- Taimiyah, Ibnu, Al-Syiasah al-Syar'iyah, Dar al-Kitab al-Arabiyah: Mesir, cet. II, 1951.
- , Terj. Rofi' Munawar, Siasah Syar'iyah Etika Politik Islam, Risalah Gusti: Surabaya, 1995.

Thaba, Aziz, Abdul, Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru, Gema Insani Press: Jakarta, 1996.

Tobroni dan Syamsul Arifin, Islam Pluralisme Budaya dan Politik, Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan, Sipress: Yogyakarta, 1994.

QURBAN ATAS NAMA MAYIT (Perbandingan Mazhab Syafi'i dan Hanafi)

Oleh: Maradingin, MA¹

ABSTRAK

Qurban is done in of zulhijjah of mentioned as idul adha, there is a tradition in Islamic community is give qurban for family member who have died, according to imam syafi'i it is not acceptable as a compulsory if it is not accompaned by "will" while imam Hanafi maintain that it is acceptable is an "Ibadah" al though it is not accompaned by will.

Ibadah qurban merupakan ibadah yang di lakukan pada tanggal 10 zulhijjah atau yang sering disebut hari raya al-Adha dan pada hari-hari tasyriq yaitu 11, 12 dan 13 Zulhijjah pada setiap tahunnya, menurut mazhab Syafi'i qurban atas nama mayit tidak sah dilaksanakan tanpa ada wasiat, sedangkan mazhab Hanafi berpendapat boleh melaksanakan qurban atas nama mayit, sekalipun tanpa ada wasiatnya, Jika dikaitkan dengan kondisi dalam masyarakat pada saat sekarang ini, maka pendapat mazhab Hanafi ini relevan untuk diamalkan, terutama dengan telah banyaknya manusia berbuat dosa dan meninggalkan perintah Allah.

Kata Kunci : Qurban, Wasiat, Syafi'i dan Hanafi.

A. Pendahuluan

Islam adalah agama yang terakhir dan bersifat universal. Agama Islam mengatur segala aspek hidup dan kehidupan manusia demi kebaikan dan kebahagiaannya, baik kebahagiaan di dunia maupun di akhirat. Syari'at Islam meliputi ibadah yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesama manusia maupun makhluk lainnya.

Dalam hubungan manusia dengan manusia, seseorang tidak terlepas dari lainnya. Hal ini karena keterbatasan manusia dalam memenuhi kebutuhannya. Kebutuhan itu tidak terbatas hanya kebutuhan dunia saja tetapi juga meliputi kebutuhan akhirat atau kebutuhan untuk mempersiapkan diri menghadapi kehidupan akhirat.

¹ Maradingin adalah dosen fakultas Syari'ah IAIN Sumatera utara. S2 di Jurusan Hukum Islam Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara.

Di samping itu, Islam menganjurkan pemeluknya untuk mencari kebahagiaan di dunia untuk di manfaatkan dalam mencapai tujuan akhirat dan salah satu jalannya adalah dengan memiliki harta kekayaan. Melalui harta kekayaan ini dapat mendekatkan diri kepada Allah swt. dengan cara melaksanakan ibadah yang berkaitan terutama ibadah yang berkaitan dengan harta seperti bersedekah zakat maupun kurban.

Ibadah qurban merupakan ibadah yang di lakukan pada tanggal 10 zulhijjah atau yang sering disebut hari raya al-Adha dan pada hari-hari tasyriq yaitu 11, 12 dan 13 Zulhijjah pada setiap tahunnya, sebagai pembuktian tanda syukur atas nikmat yang telah diberikan oleh Allah swt. kepada hamba-Nya. Perintah berqurban tercantum dalam al-Qur'an pada surah al-Kausar ayat 1 dan 2 yaitu:

إِنَّا اعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ. فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ

Artinya: "sesungguhnya Kami telah memberikan kepadamu nikmat yang banyak. Maka dirikanlah salat karena Tuhanmu dan berqurbanlah".²

Ayat di atas menjelaskan bahwa seseorang muslim yang telah memperoleh harta yang cukup, diperintahkan untuk melaksanakan qurban pada hari yang telah ditentukan sebagai tanda taat kepada perintah Allah swt.

Mengenai hukum berqurban, para ulama berbeda pendapat, ada yang mengatakan sunat dan ada juga yang mengatakan wajib.³ Begitu juga dalam hal melaksanakan qurban atas nama mayit.

Menurut mazhab Syafi'i qurban atas nama mayit tidak sah dilaksanakan tanpa ada wasiat.

ولا تصح التضحية عن الميت إلا أن يوصي بها⁴

Artinya: "Dan tidak sah berqurban atas nama mayit kecuali diwasiatkan dengannya".

Sedangkan mazhab Hanafi berpendapat boleh melaksanakan qurban atas nama mayit, sekalipun tanpa ada wasiatnya.

وان كان أحد المشر كاء ممن يضحى عن ميت جاز⁵

² Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Gema Risalah Press, 1989), hal. 1110.

³ Wahbah al-Zuhailiy, *Al-fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hal. 595.

⁴ Al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhazzab* (Mesir: Matba'ah al-Imam, t.thal.), hal. 222. Lihat Syams al-Din Muhammad ibn Abi al-'Abbs, *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thal.), hal. 144. Lihat Muhammad al-Khatib al-Syarbaini, *Mugni al-Muhtaj*, juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1978) hal.292. Lihat Syihab al-Din Ahmad ibn Hajar al-Haitamiy, *Tuhfah al-Muhtaj*, juz 9 (Beirut: dar al-Fikr, t.th) hal. 427.

⁵ Ala al-Din Abi Bakar ibn Mas'ud al-Kasaniy, *Bada'i al-Sana'i*, jilid 5 (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thal.), hal.72. Lihat Syam al-Din Ahmad ibn qadir, *Nataij al-Afkar: Takmilat Syarh al-Fath al-Qadir* (Beirut : Dar al-Fikr, t.thal.), hal. 517. Lihat 'Ala al-Din Abi Hasan Ali ibn Khalil, *Mu'in al-Hakkam* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1973), hal.389. Lihat Syams al-Din al-Syarakhsy, *Al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.thal.), hal. 12.

Artinya: "Dan jika salah seorang dari orang-orang yang berserikat berqurban atas nama mayit adalah boleh".

Dari keterangan di atas terlihat adanya kesenjangan pendapat antara mazhab Syafi'i dan Hanafi dalam hal pelaksanaan qurban atas nama mayit.

Kesenjangan pendapat ini mendorong penulis untuk meneliti bagaimana sebenarnya hukum pelaksanaan qurban atas nama mayit yang akan dituangkan penulis dalam sebuah karya ilmiah dengan judul: QURBAN ATAS NAMA MAYIT PERBANDINGAN MAZHAB SYAFI'I DAN HANAFI.

B. Menurut Mazhab Syafi'i Dan Dalilnya

Mazhab syafi'i berpendapat bahwa qurban atas nama mayit tidak boleh dilaksanakan tanpa adanya wasiat.

ولا تصح التضحية عن الميت إلا أن يوصي بها⁶

Artinya : Dan tidak sah berqurban atas nama mayit kecuali diwasiatkan dengannya.

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa menurut mazhab Syafi'i qurban yang dilakukan atas nama mayit hukumnya tidak boleh dan tidak dipandang terjadi jika si mayit tidak mewasiatkan sebelumnya. Namun jika telah diwasiatkan sebelumnya oleh si mayit, maka boleh (sah) melaksanakan qurban atas nama mayit tersebut. Dalil yang dipergunakan mazhab Syafi'i dalam mendukung pendapatnya adalah al-Qur'an, al-Hadis dan pemikiran (rasio).

Adapun dalil al-Qur'an adalah surat an-Najm ayat 39 :

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى

Artinya: Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya.⁷

Dari ayat di atas dapat dipahami bahwasanya setiap orang hanya mendapatkan hasil dari apa yang telah diusahakannya baik itu berupa dosa maupun pahala.

Berdasarkan hal tersebut maka dapat dipahami jalan pemikiran mazhab Syafi'i, yang tidak membolehkan melaksanakan qurban atas nama mayit jika tidak ada wasiatnya,

⁶ Al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhazzab* (Mesir: Matba'ah al-Imam, t.thal.), hal. 222. Lihat Syams al-Din Muhammad ibn Abi al-abbas, *Nihayah al-Muhtaj ila syarh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.thal.), hal. 144. Lihat Muhammad Khatib al-Syarbainy, *Mugni al-Muhtaj Ila Ma'rifati Ma'ani al-Faz al-Minhaj*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), hal.292. Lihat Syihab al-Din Ahmad ibn Hajar al-Haitamy, *Tuhfah al-Muhtaj*, Juz 9 (Beirut: Dar al-Fikr, t.thal.), hal. 427.

⁷ Muhammad Khatib al-Syarbainy, *Mugni al-Muhtaj*, hal. 292. Lihat Wahbah al-Zuhaily, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, t.thal.), hal. 634. Lihat Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 874.

karena qurban yang dilakukan tersebut bukan merupakan hasil usaha si mayit, sehingga si mayit tidak akan mendapat apapun dari qurban tersebut. Hal ini sejalan dengan makna ayat yang tidak memberikan sesuatu apapun juga kepada seseorang tanpa adanya perbuatan yang dilakukan oleh orang tersebut.⁸

Sedangkan dalil al-hadis adalah hadis Rasulullah saw :

عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه أنه كان يضحي بكبشين احدهما عن النبي صلى الله عليه وسلم و الآخر عن نفسه فقيل له فقل : ا مرني به يعن النبي صلى الله عليه وسلم فلا أدع ا بدا (رواه الترمذي)⁹

Artinya: Dari Ali ibn Abi Talib bahwasanya ia berqurban dengan dua ekor kibasy, salah satu di antara keduanya untuk Nabi saw. dan yang lainnya untuk dirinya sendiri, kemudian ditanyakan kepadanya, ia lalu menjawab: Nabi saw. memerintahkan saya dengan demikian itu, maka aku tidak akan meninggalkannya selama-lamanya (HR. al-Tirmizi).

Dari hadis tersebut di atas dipahami oleh mazhab Syafi'i bahwa apabila ada wasiat untuk melaksanakan qurban, maka qurban dapat dilaksanakan atas nama yang berwasiat, tetapi jika tidak ada wasiat untuk melaksanakan qurban dari orang tersebut, maka tidak dapat dilaksanakan qurban atas namanya, hal ini karena Rasulullah saw., pernah memerintahkan untuk melaksanakan qurban atas nama Rasulullah saw. kepada Ali ra. dan Ali ra. tetap melaksanakan qurban atas nama Rasulullah saw. setiap tahunnya berdasarkan perintah Rasulullah saw, tersebut. Dalam hal ini mazhab Syafi'i memahami, bahwa Rasulullah saw. telah berwasiat kepada Ali ra. untuk melaksanakan qurban atas namanya.¹⁰

Berdasarkan hal tersebut maka qurban baru dapat dilaksanakan apabila telah ada wasiat dari seseorang untuk dilaksanakan qurban atas namanya setelah ia meninggal dunia.

Adapun dalil mazhab Syafi'i dengan pemikiran (rasio) dimana menurut mazhab ini terdapat perbedaan antara ibadah qurban dengan sedekah. Hal ini sebagaimana dinyatakan sebagai berikut:

و يفرق بينها وبين الصدقة بأنها تشبه الفداء فيها فتوقفت على الإذن بخلاف الصدقة¹¹

Artinya: Dan berbeda antara qurban dengan sedekah, karena bahwasanya qurban itu disamakan dengan tebusan diri padanya, maka ditangguhkan kepada keizinan berbeda dengan sedekah (tidak ditangguhkan kepada keizinan).

⁸ Al-Qurtuby, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.thal.), hal. 6284.

⁹ Al-Nawawi, *al-Majmu' syarh al-Muhazzab*, hal. 222. Lihat Muhammad al-Khatib al-Syarbainy, *Mugni al-Muhtaj*, hal. 292. Lihat Abu Isa Muhammad ibn Isa Saurah al-Tirmizi, *Al-Jami' al-Sahih al-Tirmizi*, hal. 84.

¹⁰ Syihab al-Din Ahmad ibn Hajar al-Haitamy, *Tuhfah al-Muhtaj* (Beirut: Dar al-Fikr, t.thal.), hal. 427.

¹¹ *Ibid.*, hal. 427. Lihat Syams al-Din Muhammad ibn Abi al-Abbas, *Nihayah al-Muhtaj*, hal. 144.

Maksudnya bahwa qurban tersebut tidak sama dengan sedekah. Sedekah dapat dilakukan atas nama mayit sekalipun tanpa ada wasiat dari si mayit, sedangkan qurban dipandang sebagai penebusan diri terhadap kesalahan yang telah dilakukan, baik karena melaksanakan yang dilarang ataupun karena sedikitnya melaksanakan yang diperintahkan.¹² Oleh karena qurban merupakan penebusan diri terhadap kesalahan maka tentunya pelaksanaan penebusan diri tersebut tidak dapat dilakukan oleh orang lain, melainkan haruslah orang yang bersangkutan sendiri, kecuali jika ia meninggal dunia dan telah berwasiat kepada orang lain, untuk melaksanakan qurban atas namanya, maka orang lain boleh melaksanakan qurban atas nama mayit tersebut.

Berbeda halnya dengan sedekah atas nama mayit yang merupakan suatu perbuatan baik semata yang tidak dikaitkan dengan penebusan kesalahan selama si mayit hidup di dunia. Oleh karena sedekah hanya merupakan perbuatan baik yang tidak dikaitkan dengan penebusan diri maka hal itu dapat dilaksanakan oleh orang lain atas nama mayit sekalipun tanpa adanya wasiat dari si mayit.

Berdasarkan uraian di atas dapat dilihat jalan pemikiran mazhab Syafi'i yang tidak membolehkan melaksanakan qurban atas nama mayit tanpa ada wasiatnya. Hal ini karena adanya tunjukkan dari ayat Al-Qur'an yang mengatakan bahwa seseorang hanya akan mendapat hasil (pahala) dari apa yang telah diusahakannya, bukan dari usaha yang dilakukan orang lain dan karena qurban yang dilakukan orang lain atas nama mayit tidak membawa pengaruh pada mayit tersebut, maka qurban itu tidak boleh dilaksanakan kecuali telah ada wasiat dari si mayit sebelumnya, karena qurban yang dilakukan tersebut bukan merupakan hasil usaha si mayit. Selain itu adanya hadis yang menyatakan bahwa Rasulullah saw, pernah memerintahkan kepada Ali ra. untuk berqurban atas nama Rasulullah saw. dan hal itu dilaksanakan oleh Ali ra. sampai Rasulullah saw. telah meninggal dunia, yang menunjukkan adanya wasiat dalam pelaksanaan qurban atas nama mayit, sehingga jika tidak ada wasiat maka tidak boleh dilaksanakan.

Disamping itu mazhab Syafi'i membedakan antara qurban dengan sedekah, Karena qurban merupakan tebusan terhadap diri yang tidak dapat dilakukan oleh orang lain kecuali telah diwasiatkan sebelumnya, sedangkan sedekah bukan merupakan tebusan terhadap diri, sehingga sedekah dapat dilakukan atas nama mayit sekalipun tidak ada wasiat dari si mayit untuk melaksanakan sedekah tersebut.

Berdasarkan kerangka pemikiran tersebut jelaslah terlihat ketegasan pendapat mazhab Syafi'i yang tidak membolehkan melaksanakan qurban atas nama mayit jika tanpa adanya wasiat dari si mayit tersebut.

C. Menurut Mazhab Hanafi Dan Dalilnya

Mazhab Hanafi berpendapat bahwa qurban atas nama mayit boleh dilaksanakan, sekalipun tanpa ada wasiatnya.

¹² Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hal. 595.

وان كان احد الشركاء ممن يضحى عن ميت جاز¹³

Artinya: Dan jika salah seorang dari orang-orang yang berserikat berqurban atas nama mayit adalah boleh.

Dari hal ini terlihat bahwa apabila seorang dari tujuh orang yang bersama-sama menanggung harga hewan qurban tersebut, berqurban atas nama mayit sedangkan yang lainnya berqurban atas namanya sendiri, maka hal ini dibolehkan. Dalil yang dipergunakan mazhab Hanafi dalam mendukung pendapatnya adalah al-Hadis dan istihsan.

Adapun dalil dari hadis adalah hadis Rasulullah saw.:

عن جابر ابن عبد الله قال : شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ضحى با لمصلى فلما قضى خطبت نزل عن منبره واتى بكبش فذبحه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده فقال : بسم الله والله اكبر هفا عني وعن لم يضح من امتي (رواه ابوداود)¹⁴

Artinya: Dari Jابر ibn Abd Allah berkata: saya pernah menyaksikan Rasulullah saw. pada *Id al-adha* di mushalla, setelah selesai khutbah turun dari mimbar dan didatangkan kepada beliau seekor kibasy, kemudian Rasulullah saw. menyembelihnya dengan tangan beliau sendiri dan mengucapkan *bismillah wallahu akbar*, qurban ini untukku dan umatku yang belum berqurban (HR. Abu Daud).

Hadis ini menunjukkan bahwa Rasulullah saw. telah menyembelih qurban untuk dirinya sendiri dan umatnya yang belum berqurban, sekalipun diantara umatnya tersebut ada yang telah meninggal dunia sebelum Rasulullah saw. melaksanakan qurbannya. Hal ini menunjukkan bahwa terhadap orang yang telah meninggal dunia pahala tetap sampai kepadanya, apabila disembelih qurban atas namanya, maka jadilah bahagiannya itu pahalanya untuk orang yang telah meninggal tersebut.¹⁵ Berdasarkan hal ini boleh atau sah melaksanakan qurban atas nama mayit sekalipun tanpa ada wasiat sebelumnya.

Adapun dalil mazhab Hanafi dengan istihsan adalah sebagai berikut:

الا ستحسان أن الموت لا يمنع التقرب عن الميت بدليل أنه يجوز أن يتصدق عنه ويحج عنه¹⁶

Artinya: Menurut istihsan bahwa kematian tidak menjadi penghalang untuk melakukan *taqarrub* (pendekatan diri kepada Allah), atas nama mayit, dengan dalil bahwasanya boleh melakukan sedekah dan haji atas nama mayit.

¹³ 'Ala al-Din Abi Bakar ibn Mas'ud al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i* (Beirut: Dar al-Fikr, t.thal.), hal. 72. Lihat Syams al-Din Ahmad ibn Qadir, *Nataij al-Afkar: Takmilat Syarh al-Fath al-Qadir* (Beirut: Dar al-Fikr, t.thal.), hal. 517. Lihat 'Ala al-Din Abi Hasan Ali ibn Khalil, *Mu'in al-Hukkam* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1973), hal. 389. Lihat Muhammad Amin al-Sahir, *Raddu al-Muhtar*, Juz 4 (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1966), hal. 326. Lihat Syams al-Din al-Syarakhsy, *Al-Mabsut*, hal. 12.

¹⁴ Syams al-Din Ahmad ibn Qadir, *Nataij al-Afkar*, hal. 517. Lihat 'Ala al-Din Abi Bakar ibn Mas'ud al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i*, hal. 72. Lihat Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, hal. 240.

¹⁵ 'Ala al-Din Abi Bakar ibn Mas'ud al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i*, hal. 72.

¹⁶ *Ibid*

Syams al-Din Ahmad ibn Qadir mengatakan :

القربة قد تقع عن الميت كالتصدق¹⁷

Artinya: melakukan *qurbah* (pendekatan diri kepada Allah) dapat dilakukan atas nama mayit seperti bersedekah.

Maksudnya dengan kematian sekalipun pahala tetap dapat disampaikan kepada mayit tersebut jika orang yang masih hidup melakukan ibadah yang pahalanya disampaikan untuk si mayit. Demikian pula halnya dengan qurban atas nama mayit dapat dilakukan oleh orang yang masih hidup sekalipun tanpa diwasiatkannya terlebih dahulu. Hal ini disamakan kepada sedekah dan haji, karena adanya persamaan illat antara keduanya, yaitu sama-sama ibadah yang tidak terhalang untuk sampai pahalanya kepada seseorang dengan kematiannya.

Berdasarkan uraian di atas dapat dilihat jalan pemikiran mazhab Hanafi yang membolehkan melaksanakan qurban atas nama mayit tanpa ada wasiatnya. Hal ini karena ada hadis yang menyatakan, bahwa Rasulullah saw. telah menyembelih qurban untuk dirinya sendiri dan umatnya yang belum berqurban sekalipun di antara umatnya tersebut ada yang telah meninggal dunia sebelum Rasulullah saw. melaksanakan qurbannya. Hal ini menunjukkan bahwa boleh melaksanakan qurban atas nama mayit sekalipun tanpa ada wasiat sebelumnya.

Di samping itu mazhab Hanafi menyamakan qurban dengan sedekah dan haji, karena keduanya memiliki persamaan illat, yaitu sama-sama ibadah yang tidak terhalang untuk sampai pahalanya kepada seseorang dengan kematiannya.

Berdasarkan kerangka pemikiran diatas jelaslah terlihat ketegasan pendapat mazhab Hanafi yang membolehkan melaksanakan qurban atas nama mayit sekalipun tanpa ada wasiatnya.

D. Analisa Penulis

Setelah penulis mengemukakan pendapat mazhab Syafi'i dan Hanafi tentang melaksanakan qurban atas nama mayit dan mengemukakan alasan yang dipergunakan kedua mazhab tersebut dalam mendukung pendapatnya, maka selanjutnya penulis akan menganalisa kekuatan dalil yang dipergunakan oleh kedua mazhab tersebut.

1. Analisa Terhadap mazhab Syafi'i

Mazhab Syafi'i tidak membolehkan melaksanakan qurban atas nama mayit tanpa adanya wasiat dalam mendukung pendapatnya menggunakan dalil al-Qur'an surah an-Najm ayat 39 yang menyatakan bahwa seorang hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya semata

¹⁷ Syams al-Din Ahmad ibn Qadir, *Nataij al-Afkar*, hal. 517.

Jika kita perhatikan sepintas maka berdasarkan makna lahiriyah dari ayat tersebut, bahwa suatu perbuatan yang dilakukan seseorang atas nama mayit tidak membawahkan pengaruh kepada mayit tersebut dalam arti si mayit tidak mendapatkan apa-apa dari perbuatan tersebut baik pahala maupun dosa. Hal ini karena perbuatan itu bukan dilakukan oleh si mayit tetapi dilakukan oleh orang lain.

Namun kita perhatikan lebih lanjut, maka akan terlihat kelemahan alasan yang digunakan mazhab Syafi'i tersebut. Hal ini karena menurut Ibn Abbas, bahwa ayat al-Qur'an surah an-Najm ayat 39 telah di mansukhkan (dihapuskan) hukumnya untuk syari'at Nabi Muhammad oleh surat at-Tur ayat 21 sebagai berikut:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ

Artinya: Dan orang-orang yang beriman, dan yang anak cucu mereka mengikuti mereka dalam keimanan, kami hubungkan anak cucu mereka dengan mereka, dan kami tiada mengurangi sedikitpun dari pahala mereka. Tiap-tiap manusia terikat dengan apa yang dikerjakannya.¹⁸

Berdasarkan ayat tersebut maka akan masuk ke dalam surga seorang anak dengan kesalehan ayahnya.¹⁹ Hal ini menunjukkan bahwa perbuatan orang yang masih hidup mempunyai pengaruh terhadap orang yang telah meninggal

Dalam ungkapan lain, Ikrimah mengatakan bahwa al-Qur'an surat an-Najm ayat 39 tersebut diturunkan untuk kaum Nabi Ibrahim as. dan Musa as. Adapun terhadap umat Muhammad saw. maka bagi mereka apa yang mereka usahakan dan apa yang diusahakan untuk mereka oleh selain mereka.²⁰

Berdasarkan hal tersebut di atas jelaslah bahwa perbuatan yang dilakukan seseorang atas nama orang lain akan membawa pengaruh terhadap orang lain tersebut dalam arti pahala perbuatan itu akan sampai kepada orang yang dituju. Hal ini sekaligus menunjukkan bantahan terhadap mazhab Syafi'i yang menyatakan bahwa qurban yang dilakukan seseorang atas nama mayit, tidak berpengaruh terhadap mayit.

Berdasarkan uraian di atas jelaslah terlihat kelemahan pemahaman mazhab Syafi'i terhadap al-Qur'an surah an-Najm 39 tersebut karena yang sebenarnya adalah bahwa khitab ayat tersebut lebih ditunjukkan kepada umat Nabi Ibrahim as. dan Musa as., bukan terhadap umat Nabi Muhammad saw. Dengan demikian terlihat bahwa qurban yang dilaksanakan atas nama mayit merupakan suatu perbuatan yang boleh dilakukan

¹⁸ Al-Qurtuby, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, hal. 6284. Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 866. Lihat Abi Muhammad al-Husein ibn Mas'ud al-Farra' al-Bagawiy, *Tafsir al-Bagawiy*, hal. 231.

¹⁹ *Ibid.*, hal. 231.

²⁰ *Ibid.*, hal. 231. Lihat al-Qurtuby, hal. 6284.

sekali pun tanpa ada wasiat karena dengan dilaksanakan qurban tersebut akan menolong si mayit dengan menambah pahalanya karena pahala dari qurban tersebut sampai kepada si mayit.

Selain beralasan dari al-Qur'an, mazhab Syafi'i juga beralasan dengan hadis yang di riwayatkan oleh al-Tirmizi. Jika di perhatikan hadis tersebut maka akan terlihat bahwa hadis tersebut tidak dapat dijadikan sebagai hujjah, karena merupakan hadis yang *da'if* (lemah), hal ini sebagaimana dinyatakan sendiri oleh perawi hadis tersebut yaitu al-Tarmizi bahwa hadis tersebut merupakan hadis *gharib* (*gharib* menurut bahasa adalah orang yang terasing dari tanah airnya. Menurut istilah hadis yang perawinya menyendiri dalam periwayatannya, dimana perawi lain tidak ada yang meriwayatkan hadis tersebut. Atau hadis yang perawinya menyendiri dengan menambah matan atau sanadnya)²¹ yang tidak diketahuinya kecuali melalui hadis *syarik*.²² Sedangkan *syarik* merupakan orang yang *da'if*.²³ Dengan demikian hadis tersebut tidak dapat di jadikan hujjah(alasan).

Di samping itu mazhab Syafi'i beralasan dengan logika dimana mazhab Syafi'i membedakan antara sedekah dengan qurban, karena qurban merupakan tebusan diri sedangkan sedekah bukan merupakan tebusan diri.

Jika ditinjau dari satu segi maka qurban dapat dikatakan sebagai tebusan diri terhadap kesalahan yang telah dilakukan, namun jika dilihat dari segi lain maka qurban dapat juga memberi kemudahan serta kelapangan bagi manusia pada *Id al-Adha*. Memberikan kelapangan bagi manusia salah satu bentuk sedekah yang sangat dianjurkan dalam islam dan hal ini dapat dilakukan untuk diri sendiri maupun untuk nama mayit yang telah meninggal. Dengan demikian qurban tidak dapat dipisahkan dari sedekah secara umum, karena qurban merupakan bagian dari sedekah.

Jika dikaitkan dengan kondisi dalam masyarakat pada saat sekarang ini, maka pendapat mazhab Syafi'i ini kurang relevan untuk diamalkan, sebab kurang dapat menolong para fakir miskin untuk dapat lebih menikmati kelapangan dengan memperoleh daging qurban yang lebih banyak lagi dan lebih merata kepada setiap fakir miskin. Hal ini karena orang yang melaksanakan qurban tidak banyak, sehingga pada akhirnya tidak banyak pula fakir miskin yang dapat menerima daging qurban tersebut.

Dengan kata lain qurban yang dilakukan atas nama mayit tanpa ada wasiat terlebih dahulu dari padanya adalah lebih mendatangkan kebaikan dan kemaslahatan baik untuk si mayit itu sendiri, maupun untuk keluarganya dan masyarakat pada umumnya.

²¹ Muhammad alawi al-Maliki, *pokok-pokok Ilmu Musthalah Hadits*, diterjemahkan oleh Ahmad Sunarto (Surabaya: Karya Utama, t.thal.), hal. 44. Lihat: Mahmud al-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadis* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1399 H/1979 M), hal. 27. Lihat: Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001), hal. 215.

²² Abu Isa Muhammad ibn Isa Saurah al-Tirmizi, *Al-Jami' al-Sahih al-Tirmizi* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975), hal. 84.

²³ Muhammad al-Khatib al-Syarbainy, *Mugni al-Muhtaj*, hal. 293.

2. Analisa Terhadap Mazhab hanafi

Mazhab Hanafi membolehkan untuk melaksanakan qurban atas nama mayit tanpa ada wasiat sebelumnya dalam mendukung pendapatnya menggunakan dalil dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud. Rasulullah saw. telah memperbuat yang demikian, dengan menunjukkan bunyi hadis (هذا عني وعن لم يضح من امتي), ini untukku dan untuk ummatku yang belum berqurban. Hadis ini dapat dijadikan hujjah untuk melaksanakan qurban atas nama mayit sekalipun tanpa ada wasiat sebelumnya, karena hadis tersebut berlaku secara umum bagi umat Muhammad dan bukan sebagai suatu kekhususan bagi diri Rasulullah saw. sendiri.

Kemudian ketika Rasulullah saw. melaksanakan qurban terhadap umatnya, diantara umatnya tersebut ada yang telah meninggal dunia sebelum Rasulullah saw. melaksanakan qurban, hal ini secara realitas tidak semua umat Rasulullah saw. mampu untuk berqurban semasa hidupnya disebabkan ketidakmampuannya. Bagi orang yang masih hidup yang belum berqurban, tidak akan menjadikan dirinya bersifat pasif dalam masalah qurban ini. Kalaupun Rasulullah saw. telah melaksanakan qurban bagi umatnya yang belum berqurban, tetapi ia akan tetap berusaha dengan sekuat tenaganya untuk mampu melaksanakan qurban semasa hidupnya.

Selain beralasan dengan hadis, mazhab Hanafi juga beralasan dengan istihsan, dimana mazhab Hanafi menyamakan sedekah dan haji dapat diterima kebenarannya, hal ini karena sedekah dan haji dapat diwakilkan kepada orang lain pada saat masih hidup maupun setelah meninggal dunia. Demikian pula halnya dengan qurban karena adanya persamaan illat antara keduanya, yaitu sama-sama ibadah yang tidak terhalang untuk sampai pahalanya kepada seseorang dengan kematiannya.²⁴ Maksudnya dengan kematian sekalipun pahala tetap dapat sampai kepada mayit tersebut jika orang yang masih hidup melakukan ibadah yang pahalanya disampaikan untuk si mayit.

Disamping itu menyamakan qurban dengan sedekah dapat diterima kebenarannya, karena qurban itu dapat juga dikatakan sebagai ungkapan rasa syukur atas semua nikmat pemberian Allah swt. dan upaya memberikan kemudahan serta kelapangan bagi manusia pada *id al-adha*. Memberikan kelapangan bagi manusia terutama fakir miskin merupakan salah satu bentuk sedekah yang sangat dianjurkan dalam islam dan hal ini dapat dilakukan untuk diri sendiri maupun untuk nama mayit yang telah meninggal. Dengan demikian qurban tidak dapat dipisahkan dari sedekah secara umum.

E. Penutup

Jika dikaitkan dengan kondisi dalam masyarakat pada saat sekarang ini, maka pendapat mazhab Hanafi ini relevan untuk diamalkan, terutama dengan telah banyaknya manusia berbuat dosa dan meninggalkan perintah Allah, maka sudah selayaknya qurban

²⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, hal. 635.

yang dilakukan atas nama mayit sekalipun tanpa wasiat sebelumnya diperbolehkan, karena di samping sebagai salah satu jalan untuk membantu menambah amal ibadah si mayit, juga akan dapat menolong fakir miskin untuk dapat lebih menikmati kelapangan dengan memperoleh daging-daging qurban yang lebih banyak lagi dan lebih merata setiap fakir miskin, karena dengan adanya qurban yang dilakukan atas nama mayit dengan sendirinya orang-orang yang melaksanakan qurban akan semakin bertambah banyak, sehingga pada akhirnya akan semakin banyak pula fakir miskin yang dapat menerima daging qurban tersebut.

Dengan kata lain bahwa qurban yang dilakukan atas nama mayit lebih mendatangkan kebaikan dan kemaslahatan baik untuk si mayit itu sendiri, maupun untuk keluarganya dan masyarakat pada umumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: Gema Risalah Press, 1989.
- Abu Isa Muhammad ibn, Isa Saurah al-Tirmizi, Abu Isa, Isa Saurah al-Tirmizi, *Al-Jami' al-Sahih al-Tirmizi*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975.
- Alawi, al-Maliki, Muhammad, , *pokok-pokok Ilmu Musthalah Hadits*, diterjemahkan oleh Ahmad Sunarto, Surabaya: Karya Utama, t.th.
- Al-Din, Ala, Abi Bakar ibn Mas'ud al-Kasaniy, *Bada'i al-Sana'i*, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, Mesir: Matba'ah al-Imam, t.th.
- Al-Qurtuby, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Zuhailiy, Wahbah, *Al-fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Hajar , ibn, al-Haitamy, Ahmad, Syihab al-Din, *Tuhfah al-Muhtaj*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ibn qadir, Ahmad, Syam al-Din, *Nataij al-Afkar: Takmilat Syarh al-Fath al-Qadir*, Beirut : Dar al-Fikr, t.th.
- Khalil, ibn, Ali Abi Hasan, 'Ala al-Din, *Mu'in al-Hakkam*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1973.
- Mahmud, Al-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadis*, Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1399 H/1979 M.
- Syams al-Din, Al-Syarakhsiy, , *Al-Mabsut*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Yuslem, Nawir, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001.

KEDUDUKAN NAFKAH ISTRI YANG NUSYUZ (Menurut Ibn Hazm Dan Syafi'i)

Oleh: Fatimah MA¹

ABSTRAK

This Study is to explain position of wife expenses who are Nusyuz, according to Ibnu Hazm and imam Syafi'i, this methodology of this study is comparative study, the result shows that imam syafi'i has the most seasonable opinion for this question their wires, living expanses while the wife have a compulary to obey theis husband giving services and etc.

Tulisan ini memaparkan tentang nafkah istri yang nusyuz, nusyuz adalah istilah istri yang mendurhakai suaminya, ulama berbeda pendapat tentang hal ini, seperti pendapat Ibn Hazm dan Syafi'i, Ibn Hazm berpendapat bahwa istri yang nusyuz tetap berhak menerima nafkah, sedangkan menurut Imam Syafi'i tidak ada kewajiban bagi suami untuk menafkahi istri yang nusyuz, Ibn Hazm menolak ayat 34 surat an-Nisa' sebagai dalil gugurnya nafkah istri yang nusyuz yang dikemukakan oleh Syafi'i, sedangkan imam Syafi'i menggunakan Qiyas dalam memahami ayat ini, maka yang paling Rajih adalah pendapat Imam Syafi'i dan juga merupakan pendapat para ahli ilmu umumnya, bahkan pendapat ini telah menjadi Ijma' para ulama.

Kata Kunci: Nafkah, Nusyuz, Qiyas, Ijma' Ulama.

A. Pendahuluan

Perkawinan merupakan prasyarat organisasi keluarga. Di dalam Islam, keluarga dipandang tidak saja sebagai tempat ketentraman, cinta, dan kasih sayang, tetapi juga sebagai perjanjian yang berat yang menurut setiap orang yang terikat didalamnya untuk memenuhi hak dan kewajibannya.

Islam mengatur hak dan kewajiban suami istri, orang tua, dan anak-anaknya serta hubungan mereka dengan keluarga lain yang akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.²

¹ Fatimah adalah dosen fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara, dan sekarang menjabat sebagai Kepala Jurusan Siyasah di Fakultas Syari'ah IAIN-SU.

² Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, (Mizan: bandung, Cet I, 1986), hal. 109.

Salah satu hak dan kewajiban suami istri dalam perkawinan adalah pemberian nafkah. Suami sebagai pemimpin dalam rumah tangganya berkewajiban memberi nafkah istri dan istri berhak atas nafkah tersebut. Sebaliknya, istri berkewajiban pula mentaati suami baik di depan suami maupun dibelakangnya, dan itu merupakan hak seorang suami. Allah berfirman:³

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: dan kewajiban suami memberi makan dan pakaian kepada para istri dengan cara yang *ma'ruf*.

Kewajiban suami untuk memberi nafkah kepada istrinya tersebut adalah berlaku umum dan ulama telah sepakat dalam hal demikian. Tetapi dalam keadaan yang lain, misalnya istri masih kecil atau istri berbuat nusyuz, maka para ulama berbeda pendapat tentang keberadaan nafkahnya, apakah nafkah tetap diberikan atau tidak, khususnya mengenai masalah nafkah bagi istri yang nusyuz kepada suaminya.

B. Nafkah Istri Dalam Perkawinan Menurut Pandangan Ibn Hazm dan Syafi'i

Istilah nafkah berasal dari kata bahasa Arab yang sudah dikenal secara luas, karena istilah ini sering digunakan dalam bahasa Indonesia dengan konotasi makna pada kebutuhan hidup. Di dalam kamus besar bahasa Indonesia, kata nafkah berarti “belanja untuk memelihara kehidupan, rezeki makanan sehari-hari, uang belanja yang diberikan kepada istri, pendapatan dan gaji”.⁴ Nafkah merupakan *ism masdar* yang berarti “sesuatu yang dinafkahkan”. Di dalam Al-Qur'an, kata nafkah dapat ditemukan sebanyak tiga kali sebagai bentuk *ism masdar* (QS. At-Taubah:54, 121, Al-Isra:100), dan selebihnya dalam bentuk *fi'il* (kata kerja) dengan arti menafkahkan dan membelanjakan.⁵

Para Fuqaha memberikan pengertian nafkah sbb:

اخراج الشخص مونة من تجب عليه نفقة من خبز وادم وكسوة ومسكن, وما يتبع ذلك من قمن
ماؤدهن ومصلح ونحو ذلك

Artinya: pengeluaran seseorang untuk memberi makan orang yang wajib dinafkahi berupa roti, lauk-pauk, pakaian, tempat tinggal dan apa saja yang melengkapi seperti dana, air minyak dan lain sebagainya.

³ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan terjemahan*.

⁴ W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (BPPN, Balai Pusaka: Jakarta, 1976), hal, 609.

⁵ Lihat Fath Ar-Rahman, kata “النفقة”

⁶ Abdul Rahman Al-Jaziri, *Kitab Al-Fiqh 'Ala Mazahib Al-'Arba'ah*, Juz IV, (Dar al-Fikri: Beirut, t.t.), hal. 533.

Ibn Hazm⁷, di dalam kitabnya *Al-Muhalla* tidak memberikan pengertian nafkah secara defenitif, tetapi ungkapan-ungkapannya dapat dipahami mengenai apa itu nafkah. Dia menyatakan:

ويسنق الرجل علي امرأته من حين يعقد نكاحها....فالموسم خبز الحواري واللحم وفاكهة الوقت علي⁸
حسب مقداره, والمتوا سط علي قدر طاقتة, والمقل أيضا علي حست طاقتة...

Artinya: dan seorang laki-laki menafkahi istrinya dari semenjak ia menikahinya.... Maka bagi orang yang mampu memberikan roti yang layak, daging dan buah-buahan yang dimakan sesuai dengan kemampuannya dan orang yang sederhana sesuai dengan kesanggupannya dan orang yang kurang mampu sesuai dengan kesanggupannya. Selanjutnya Ibn Hazm mengatakan:

"ويكسوا الرجل امرأته"⁹

Artinya: dan seorang laki-laki memberi pakaian istrinya. Kemudian dijelaskan lagi

ويلزمه اسكانها علي قدر طاقتة¹⁰

Artinya: dan semestinya dia menempatkan (istri)-nya sesuai dengan kesungguhannya.

Dari ungkapan tersebut dapat dipahami bahwa nafkah adalah sesuatu yang harus dikeluarkan dan diberikan suami kepada istrinya berupa makanan, pakaian, dan tempat tinggal sebagai kewajibannya sesuai dengan kemampuan. Meskipun kata-kata nafkah terpisah dari kata-kata kewajiban lainnya dan penggunaan kata nafkah lebih tertuju kepada kewajiban suami untuk memenuhi kebutuhan pangan, akan tetapi hal tersebut tidak mengeluarkan pemenuhan kebutuhan pakaian dan tempat tinggal dari pengertian nafkah karena semuanya adalah termasuk bagian dari nafkah. Hal ini dapat dilihat dari ungkapan Ibn Hazm:

ان علي الزوج أن يأتيها برزقها ممكنالها آكله وبالكسوة وممكنا لها لباسها¹¹

Artinya: bahwasanya suami memberinya dengan rezeki yang mungkin bagi istri untuk memakannya, dan dengan pakaian yang mungkin baginya pula untuk memakainya.

Ditambah lagi ungkapan yang lainnya yaitu:

⁷ Ibn Hazm adalah seorang ulama Fiqh dan Hadis yang hidup pada tahun 384-456 H/994 M. nama lengkap beliau Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm. Gelarnya adalah Abu Muhammad namun lebih terkenal dengan nama Ibn Hazm. Dalam bidang Tauhid, beliau adalah Seorang ulama yang berpegang kepada tekstual nash serta menolak qiyas dan ijma' ulama tentang sesuatu yang tidak dapat ditegaskan oleh Al-Qur'an dan hadis. Dia juga berpendapat bahwa Ijma' ulama seluruhnya tidak mungkin terjadi karena perbedaan tempat dan perbedaan yang terdapat pada tiap ulama. Ibn Hazm juga menolak taqlid dalam bermazhab. Lihat Abu Zahrah, Ibn Hazm, *Hayatuhu wa 'asruhu*, (Dar al-Fikri, Beirut, t.t.), hal. 91.

⁸ Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Juz X, (Dar al-Fikri: Beirut, t.t), hal. 88.

⁹ *Ibid.*, hal.89.

¹⁰ *Ibid.*, hal. 91.

¹¹ *Ibid.*, hal. 74.

¹²

وعلي الزوج كسوة الزوجة مذ يعقد النكاح ونفقتها تتوطأ به وتنفظها وتفتريشه واسكانها كذلك

Artinya; dan kewajiban suami memberi pakaian istri semenjak aqad nikah dan nafkahnya dan apa yang ada pada mewati'nya dan penutupnya, demikian pula tempat tinggalnya.

Maka dari keseluruhan ungkapan-ungkapan tersebut terlihat bahwa kebutuhan pangan, pakaian, dan lainnya adalah saling mengiringi dalam pembahasan nafkah.

Syafi'i,¹³ di dalam kitab Al-Umm, juga tidak mengemukakan pengertian nafkah secara defenitif, namun disini penulis menjelaskan apa yang dikemukakan oleh Qulyubi sebagai berikut:

¹⁴

(انفقات) من الاتفاق وهو الاخراج ولا يستعمل الا في الخير وعلي صرف في غيره او فراغه.

Artinya: *An-nafaqat* berasal dari kata *al-Infaq*; pengeluaran dan tidak digunakan kecuali dalam hal kebaikan dan membelanjakan sesuatu atau mentasarrufkan sesuatu pada yang lainnya atau menghabiskannya (memisahkannya).

Di dalam kitab Al-Bajuri dijelaskan apa yang dikatakan dengan nafkah:

(قوله نفقتها) أي وتوابعها كالكسوة والسكنى والآت التنظيف ونحوها¹⁵

Artinya: (dan perkataan tentang nafkah) yakni dan apa yang mengikutinya seperti pakaian, tempat tinggal dan alat-alat kebersihan (berhias) dan sebagainya.

Dari pernyataan-pernyataan tersebut maka dapat ditarik kesimpulan bahwa nafkah adalah sesuatu yang harus dikeluarkan suami untuk istrinya, merupakan kebutuhan hidup berupa makanan, pakaian, tempat tinggal dan hal lainnya yang menjadi kebutuhan istri seperti alat-alat untuk berhias, perlengkapan rumah tangga dan sebagainya, dan semua itu adalah hak-hak yang wajib bagi istri.

Secara umum, yang menyebabkan kewajiban nafkah ada tiga hal: disebabkan perkawinan, kekerabatan, dan kepemilikan (hamba atau budak)¹⁶, berdasarkan hadis

¹² *Ibid.*, Juz IX, hal. 510.

¹³ Syafi'i adalah seorang ahli fiqh dan hadis yang pemikiran-pemikiran hukumnya banyak diikuti dan telah melembaga menjadi suatu mazhab. Dilahirkan di Guzzah pada tahun 150 H dengan nama lengkap Abu Abdillah Muhammad ibn Idris ibn Abbas ibn Usman asy-Syafi'i, dan wafat tahun 204 H. cirri khas pola fiqhnya adalah mempertemukan prinsip penetapan hukum dengan hadis dan prinsip ra'yu. Dan beliau adalah ahli hukum yang pertama kali mendukung keabsahan Khabar al-wahid sebagai pengikisannya terhadap pandangan bahwa tradisi kaum muslimin sebagai sunnah, sebagaimana pandangan gurunya, imam Malik. Lihat Abu Zahrah, *As-Syafi'i, fi Hayatuhu wa 'Asruhu wa Arauhu wa Fiqhuhu*, (Dar al-Fikri: Beirut, t.t.), hal. 61.

¹⁴ Syihabuddin Qulyubi dan 'Umairah, *Qulyubi wa 'Umairah*, Juz IV, (Toha Putra: Semarang, t.t.), hal. 69.

¹⁵ Ibrahim al-bajuri, *Hasyiah al-Bajuri 'Ala Ibn Qasim al-Gazi*, Juz II, (Isa al-Babi al-Halbi: Mesir, t.t.) hal. 133.

¹⁶ Abdul Rahman Al-Jaziri, *Al-Fiqh 'Ala Mazahib Al-'Arba'ah*, hal. 533.

Rasulullah SAW.

وعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، كفى بالمرء اثماً ان يحبس عن يئلك قوته

Artinya: dari Abdullah ibn Umar r.a. berkata: "Rasulullah bersabda", "cukup berdosa seseorang bahwa ia menahan memberi makan yakni daripada orang yang dimikinya".

Secara khusus disini penulis akan membahas wajibnya nafkah berdasarkan perkawinan, yakni menafkahi istri. Adapun kewajibannya telah ditentukan Al-Qur'an, sunnah dan ijma' para ulama, namun yang menyebabkan timbulnya nafkah tersebut terdapat pembahasan yang tidak sama. Ibn Hazm dengan tegas menyatakan bahwa adanya nafkah disebabkan adanya aqad nikah. Dia menyatakan:

"وينفق الرجل على امراته من حين يقعد نكاحها الى البناء او لم يدع...."¹⁷

Artinya: dan seorang laki-laki menafkahi istrinya dari semenjak ia menikahnya, baik ia mengajak kepada bina' (berkumpul) ataupun ia tidak mengajak...

Pernyataan ini menegaskan bahwa aqad telah menafikan kemungkinan-kemungkinan istri untuk tidak menerima nafkah selama aqad nikah tersebut masih berlaku di antara suami istri tersebut.

Syafi'i menyebutkan pula bahwa sesuatu yang menyebabkan istri untuk dapat menerima nafkah adalah penguasaan suami terhadap istri untuk istimta'. Hal tersebut ditegaskan dalam ungkapannya sebagai berikut:

وينفق على امرأته غنية كانت أو فقيرة يحبسها على نفسه للاستمتاع¹⁸

Artinya: dan seorang laki-laki menafkahi istrinya baik ia wanita kaya ataupun fakir karena penguasaannya atas diri istrinya untuk istimta'.

Lebih lanjut Syafi'i menyatakan:

ولا تجب النفقة لامرأة حتى تدخل على زوجها أو تخلى بينه وبين الدخول¹⁹

Artinya: dan tidak wajib menafkahi seorang wanita hingga ia telah di dukhul suaminya atau ia membiarkan diri diantara suaminya atau diantara dukhul.

Kondisi istri dalam penguasaan suaminya untuk istimta' serta keadaan yang ada diantara istri dan suami tanpa dukhul tampaknya diistilahkan oleh para ulama Syafi'iyah dengan *tamkin*, diantara beberapa ulama yang menyebutkan diantaranya adalah an-Nawawi dan Abu Ishaq asy-Syirazi. Pengertian tamkin adalah:

¹⁷ An-Nawawi, *Sahih Muslim bi Syarah an-Nawawi*, Juz VII Jilid IV, (Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), hal. 82.

¹⁸ Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Juz X, hal. 74.

¹⁹ Asy-Syafi'i, *al-Umm*, Juz V, (Kitab Asy-Sya'b, 1968), hal 78.

²⁰ *Ibid.*

بأن عرضت نفسها عليها كاتقول أنى مسلمة نفسى اليك فاختر أن آتيك حسين شنت أو أن تاتينى²¹

Artinya: *bahwasanya wanita telah menyerahkan dirinya kepada suami sebagaimana ia mengatakan sesungguhnya aku menyerahkan diriku kepadamu maka engkau pilihlah bahwa aku datang kepadamu dimanapun kamu berada atau engkau datangilah diriku...*

Dalam hal tamkin ini, maka harus terdapat tamkin sempurna dari si istri terhadap suami, seperti si istri tidak menghalangi diri pada penyerahan dirinya kepada suami, memungkinkan untuk di istimta' dan ia bukanlah anak kecil, serta berada di tempat untuk dapat menerima nafkah. Oleh sebab itu adanya tamkin sempurna merupakan penyebab istri untuk dapat menerima nafkah, sehingga berdasarkan pendapat ini ada kemungkinan seorang istri untuk tidak dapat menerima nafkah dari seorang suami.

Mengenai masalah kadar nafkah yang harus diberikan suami kepada istri, Ibn hazm berpendapat tidak ada ketetapan jumlah ataupun kadar yang harus diberikan, semuanya terpulang kepada kemampuan dari seorang suami. Tidak adanya batasan jumlah nafkah yang diberikan suami kepada istri menurut Ibn Hazm, disamping berbedanya kondisi setiap seorang suami, juga dikarenakan berbedanya kebiasaan suatu daerah, dan apa yang harus diberikan dan berapa ukurannya disesuaikan dimana suami istri tersebut bertempat tinggal. Pemahaman ini diambil dari apa yang diungkapkan Ibn Hazm sebagai berikut: "maka andaikan di dalam negeri tersebut orang-orang tidak memakan kecuali tamar atau buah tin atau sebagian buah-buahan, susu, ikan, ditetapkan baginya dengan apa saja yang dimakan oleh penduduk negerinya, dan sebanyak banyak nafkah bagi kami di Baghdad adalah dua rattal".²²

Ungkapan Ibn Hazm tersebut dipahaminya dari hadis Nabi SAW.:

وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: Bagi mereka kewajiban kamu akan rezeki mereka dan pakaian mereka dengan cara yang ma'ruf.

Kata *لَمَعْرُوفٍ* menunjukkan apa yang ma'ruf dimakan dan dipakai oleh manusia. Kemudian lagi Allah berfirman (QS. At-Thalaq: 7):

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ
لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾

²¹ As-Said Abu Bakar bin Sayid Muhammad Asy-Syata ad-Dimyati, *I'annah at-Thalibin*, Juz IV, (Dar-an-Nasyr al-Misriyah: Surabaya, t.t.), hal. 60.

²² Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Juz X, hal. 90. Ukuran Rattal adalah ukuran satuan berat= pound= ±2564gr = ± 8 ons. Lihat Ahmad Warson al-Munawir, *Al-Munawir Kamus Bahasa Arab-Indonesia*, Edisi Lux, (Pustaka Progressif, Yogyakarta, 1984), hal. 543.

Artinya: Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan.

Adapun masalah waktu pemberian nafkah, Ibn Hazm berpendapat diberikan pada tiap-tiap hari, sedangkan pemberian pakaian, Ibn Hazm tidak memberi ketentuan dan hanya dikatakan jika pakaian itu telah diwajibkan baginya, maka pakaian itu menjadi haknya,²³

Syafi'i memberikan pendapat adanya perbedaan keberadaan seseorang dan dengan perbedaan tersebut dia memberikan perincian ukuran nafkah yang harus dikeluarkan seorang suami untuk istri pada tiap-tiap harinya. Syafi'i mengemukakan:

...لأن معلوما أن الأغلب أن أقل القوت مد وإن أوسع مدان والغرض على الوسط الذي ليس بالموسع ولا بالمقتدر ما بينهما مد ونصف.

Artinya: karena sudah dimaklumi bahwa biasanya orang yang kurang mampu yang dimakan satu mud²⁴, dan yang mampu dua mud dan ditetapkan atas orang yang sederhana yang dia bukan orang yang mampu dan tidak pula susah atau diantara keduanya yakni satu mud setengah.

Secara tegas ukuran yang wajib diberikan tersebut adalah bagi orang yang mampu dua mud, bagi orang yang tidak mampu satu mud, dan yang sederhana (diantara dua keadaan) tersebut satu mud setengah pada tiap harinya.²⁶ pada dasarnya pembedaan terhadap orang yang mampu, kurang mampu dan sederhana, serta kewajiban-kewajiban yang diberikan kepada mereka adalah karena kemampuan keberadaannya,²⁷ bukan karena memandang kepada keadaan si wanita pada kedudukan yang terhormat atau yang lainnya.²⁸ Untuk itu perlu diketahui apa ukuran yang dapat menentukan keberadaan seseorang tersebut. Di dalam kitab Fath al-wahhab dikatakan:

"يجب (يفجر كل يوم) على مصر فيه وهو من لا يملك ما يخرج عن المسكنة ولو مكتسبا ومتوسط وهو من يخرج بتكليفه مدين مصرا مد ونصف مؤسرو هو من لا يرجع مدان"

Artinya: diwajibkan pada tiap-tiap hari pada waktu fajar terhadap orang yang kurang mampu, yaitu orang yang tidak memiliki sesuatu yang dapat mengeluarkannya dari kemiskinan meskipun ia mengusahakannya. Dan orang yang sederhana, bila dibebankan dua mud, dia kesulitan... dan orang yang mampu bila dibebankan kepadanya seperti yang demikian, dia tidak kesulitan.

²³ Ibid.

²⁴ Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, hal. 80.

²⁵ Ukuran satu mud = ± 6 ons, lihat Ahmad Warson al-Munawir, *Al-Munawir*, hal. 1413.

²⁶ Syihabuddin Qulyubi dan 'Umairah, *Qulyubi wa 'Umairah*, hal. 69.

²⁷ Abu Ishaq Ibrahim Asy-Syirazi, *al-Muhazzab*, Juz II, (Dar al-Fikr: Beirut, t.t.), hal. 161.

²⁸ Syihabuddin Qulyubi dan 'Umairah, hal. 69.

Adanya perbedaan tersebut didasarkan juga kepada QS. At-Thalaq ayat 7, dimana pada ayat tersebut dibedakan keberadaan seseorang beserta kewajiban-kewajibannya untuk menafkahkan hartanya, namun tidak ditentukan kadar yang diwajibkan.²⁹ Penetapan ukuran nafkah tersebut merupakan peng-Qiyasan kepada pembayaran fidyah kifarati. Ukuran nafkah dua mud di Qiyaskan kepada fidyah kifarati melukai pada waktu haji sebanyak dua mud bagi tiap-tiap orang miskin sebagaimana yang telah dilakukan Rasulullah. Ukuran nafkah satu mud, diQiyaskan kepada fidyah kifarati jima' pada waktu bulan Ramadhan. Sedangkan ukuran satu mud setengah bagi orang yang sederhana adalah karena tidak mungkin ia melampaui orang yang mampu sementara ia di bawahnya dan tidak pula ia diukur dengan orang yang kurang mampu sedangkan ia berada di atasnya.³⁰

C. Nusyuz Istri Terhadap Suami Dalam Pandangan Ibn Hazm Dan Syafi'i

Kata nusyuz dalam bahasa Arab merupakan *ism masdar* (akar kata) dari kata *النشز* yang berarti: "duduk kemudian berdiri, berdiri dari, menonjol, menentang atau. Dalam konteks pernikahan, makna nusyuz yang tepat untuk digunakan adalah "menentang atau durhaka". sebab makna inilah yang paling mendekati dengan persoalan rumah tangga antara suami dan istri.

Dalam Al-Qur'an Surah An-Nisa' Allah berfirman:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالْصَّالِحَاتُ قَنَاطَتْ لِغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Artinya: Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka) Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Dan di dalam ayat lain Allah berfirman:

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۚ

²⁹ Ibid.

³⁰ Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, hal. 79-80.

Artinya: *Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenarnya.*

Berdasarkan ayat (QS An-Nisa': 34, 128) diatas, ada pengajaran tentang etika dalam sebuah rumah tangga, dimana seorang laki-laki sebagai seorang suami merupakan pimpinan dalam keluarga dan bertanggung jawab terhadap keluarganya. Di sisi lain, istri sebagai pedamping suami yang baik adalah mereka yang taat kepada Allah dan memelihara kehormatan meskipun di belakang suaminya (ketika tidak ada). Nusyuz merupakan persoalan yang muncul dalam ungkapan kedua ayat di atas, sebagai konflik yang mungkin akan muncul diantara suami istri. pada ayat kedua, digambarkan bahwa nusyuz adalah sikap tidak terpuji yang mungkin dilakukan oleh suami maupun istri sehingga perlu dilakukan tindakan yang dapat menghentikan perbuatan tersebut. Dalam masalah ini, konteks nusyuz yang akan dibahas adalah nusyuz seorang istri.

Pengertian nusyuz menurut Ibn Hazm dapat dipahami dari ungkapan berikut:

"والعل بين الزوجات فرض... فإن عصته حل له هجرانها حتى تطيعه وضربها"³¹

Artinya: *dan berlaku adil diantara para istri adalah fardhu... maka jika mereka bermaksiat kepadanya dihalalkan memisahkan diri darinya sampai ia mentaatinya dan memukulnya.*

Dari pernyataan tersebut nusyuz adalah durhakanya istri kepada suami. Pemahaman ini dapat dipahami dari adanya kehalalan suami memukul istri jika istri bermaksiat, yang ketentuan semacam itu diberlakukan kepada istri yang nusyuz sebagaimana yang dinyatakan pada ayat sebelumnya yang sudah dikemukakan. Syafi'i juga mengemukakan dalam kitab Al-Umm bahwa nusyuz sama dengan durhaka (maksiat). Dia menyatakan:

ويحتمل في تخافون نشوزهن اذ انشزن فان النشوز فكن عاصيات³²

Artinya: *dan terkandung pada "yakhofuna nusyuzahunna" yakni bila mereka nusyuz, maka mereka enggan, keengganan mereka adalah nusyuz yang mereka durhaka dengannya.*

Maka dapat disimpulkan bahwa Ibn Hazm dan Syafi'i menyebutkan nusyuz adalah istilah yang ditunjukkan kepada istri yang mendurhakai suaminya.

Lalu apa indikator (indikasi) perbuatan istri yang dikatakan nusyuz? Ibn Hazm menyatakan bahwa seorang istri dikatakan nusyuz adalah apabila istri menolak atau tidak mentaati suaminya bila diajak kepada jima', karena pengertian mentaati suami adalah bila ia mengajak jima'.³³ Hal ini dipahami Ibn Hazm dari tekstual QS. An-Nisa: 34 yang berbunyi:

³¹ Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, hal. 41.

³² Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, hal. 176.

³³ Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, hal. 74.

فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا

Adanya pemahaman mentaati di sini karena adanya nusyuz yang dinyatakan pada awal ayat yang berbunyi:

وَالَّذِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ

Jelaslah bahwa taat disana adalah apabila suami mengajak kepada jima; saja.³⁴

Dalam penjelasan selanjutnya, Ibn Hazm mengemukakan suatu riwayat sebagai berikut:

ومن طريق شعبة سألت بن عتيبة عن امرأة خرجت من بيت زوجها غضبا، هل لها نفقة؟ قال: نعم

Artinya: dari jalan Syu'bah aku bertanya kepada Hakim bin 'Utaibah tentang seorang perempuan yang keluar dari rumah suaminya dalam keadaan marah, adakah baginya nafkah? Dia berkata; "ya ada"

Kondisi wanita yang keluar rumah suaminya dengan keadaan marah, dikatakan Ibn Hazm sebagai nusyuz juga. Jika dilihat dari pernyataan sebelumnya bahwa seorang istri dikatakan nusyuz apabila tidak memenuhi ajakan atau tidak mentaati suaminya untuk jima', maka boleh jadi keluarnya istri dari rumah suami dalam keadaan marah tersebut adalah suatu sikap penolakannya atau ketidakpatuhannya terhadap ajakan suami kepada jima'.

Syafi'i sendiri secara umum memberikan kriteria istri yang nusyuz menjadi dua macam: nusyuz bil qauli dan nusyuz bil fi'li.³⁵

Istri nusyuz bil qauli adalah istri yang tidak berkata baik dan lembut terhadap suaminya, baik apabila suami memanggil ataupun berbicara terhadapnya. Artinya apabila suami memanggilnya dia tidak menjawab panggilan dengan baik, dan apabila suaminya berbicara maka dia menjawab dengan perkataan yang kasar.³⁶ Kasarnya seorang istri dalam berbicara dan tidak menjawab setiap panggilan suaminya adalah bentuk nusyuz, namun beda halnya apabila si istri berprilaku kasar tersebut sudah menjadi watak si istri, maka sesungguhnya itu tidak dikatakan nusyuz. Sedangkan istri nusyuz bil fi'li adalah istri yang tidak berbuat baik, bertingkah baik dan lembut terhadap suaminya. Seperti ketika suaminya mengajak kepada firasy maka disambut dengan muka manis, namun kali ini dengan wajah masam dan dengan rasa benci, apabila suaminya masuk ke rumah, biasanya disambut dengan berdirinya istri di depan, namun kali ini tidak disambut dan tidak melayani suami.³⁷

³⁴ Ibid.

³⁵ Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, hal. 176

³⁶ Muhammad Najib al-Muti'i, *al-Majmu' Syarah Muhazzab*, Juz XV, Cet. I, (Maktabah al-Irsyad: Arab Saudi, t.t.), hal. 233.

³⁷ Ibid., hal. 234.

Dalam perbuatan yang dianggap nusyuz, tidak hanya sebatas hal tersebut diatas. Berbagai hal yang dilakukan seorang istri terhadap suaminya di luar kebiasaan istri dalam menyikapi kewajibannya sebagai seorang istri merupakan bentuk nusyuz yang nyata kepada suami seperti; tidak izin dalam bepergian, tidak membolehkan suami bepergian keluar rumahnya pada yang bukan haknya, tidak menguasai dirinya dalam berjima' dan lain sebagainya. Pada akhirnya perbuatan istri yang dikatakan nusyuz adalah karena istri telah menghilangkan hak suami atas dirinya, sehingga suaminya tidak memiliki kehalalan atas dirinya, atau dengan kata lain tidak ada tamkin atas suaminya.

D. Nafkah Istri yang Nusyuz

Seperti yang telah dijelaskan bahwa nafkah merupakan hak daripada istri, begitu juga tentang wajibnya nafkah diberikan dari suami. Para ulama telah sepakat mengenai hal ini berdasarkan Al-Qur'an dan Sabda nabi yang telah disebutkan sebelumnya. Namun timbul pertanyaan bagaimana nafkah istri yang nusyuz kepada suami?. Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat, dan yang penulis ketengahkan adalah pendapat Ibn Hazm dan Syafi'i.

a. Pendapat ibn Hazm tentang Nafkah Istri yang Nusyuz

Dalam masalah memberikan nafkah istri yang nusyuz, Ibn Hazm berpendapat tidak ada yang menghalangi istri untuk menerima nafkah dari suami. Pendapat ini ditegaskannya di dalam kita al-Muhalla sebagai berikut:

³⁸ وينفق الرجل على امرأته من حين يعقد نكاحها دعى الغ البنى أو لم يدع ولو أنها فى إبهده ناشز أكانت أو غير ناشز غنية كانت أو فقيرة ذات أب كانت أو يتيمة بكرا ثيبا حرة كانت أو أمة على قدر ماله.

Artinya: *dan seorang laki-laki menafkahi istrinya dari semenjak ia menikah dia mengajak kepada bina atau tidak meskipun ia masih dalam buayan, baik ia nusyuz atau tidak nusyuz, baik ia kaya atau fakir, baik ia mempunyai ayah atau yatim, baik ia bkr atau janda, baik ia merdeka atau hamba, sesuai dengan kemampuan hartanya.*

Ungkapan di atas secara tegas menyatakan tidak adanya penghalang bagi si istri untuk menerima nafkah meski ia nusyuz sekalipun. Tidak ada perbedaan antara istri yang nusyuz dengan yang tidak nusyuz, tidak ada perbedaan antara yang merdeka dengan hamba, atau dengan kata lain siapa saja dan bagaimana keadaan istri adalah sama tanpa terkecuali. Mereka berhak untuk menerima nafkah. Hal ini dikarenakan adanya aqad yang mengikat mereka sekaligus menjadikan sebab wajibnya suami memberikan nafkah kepada istri. Pendapat ini didasarkan kepada beberapa hal:

- Hadis Nabi SAW. ketika khutbah di Arafah.

³⁸ Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, hal. 88.

عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ص. م. قال في خطبته في عرفه يوم عرفة: فاتق الله في النساء فانهم اخذتموهن با ما ن الله واستحلتم فروجهن بكلمة الله تعالى ولكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احد ائكم هونه فان فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف.³⁹

Artinya: dari Jabir ibn Abdullah bahwasanya Rasulullah SAW. Berkata di dalam khutbahnya di Arafah pada hari Arafah: bertakwalah kamu kepada Allah dalam urusan wanita, maka sesungguhnya kamu telah mengambil mereka dengan amanah Allah dan telah menghalalkan kamu akan faraj mereka dengan kalimat Allah Ta'ala, dan kewajiban kamu bagi mereka bahwa mereka tidak membiarkan seseorang yang kamu benci masuk kedalam tempat tidurmu, kemudian jika mereka melakukan yang demikian, pukullah mereka dengan pukulan yang tidak melukai, dan kamu wajib memberikan rezeki mereka dan pakaian mereka dengan cara yang ma'ruf.

Ibn Hazm mengatakan bahwa hadis tersebut menunjukkan bagi wanita telah wajib nafkah semenjak adanya aqad menikahinya.⁴⁰ Dan ungkapan Rasulullah tersebut umum untuk semua wanita, dia tidak mengkhususkan wanita yang nusyuz ataupun yang tidak nusyuz sebagai alasan untuk tidak menerima nafkah dari suami.

- Perkataan Umar r.a. di dalam hadis berikut: “dan telah mengabarkan kepada kami Yunus bin Abdillah mengkhabarkan kepada kami Ahmad bin Abdillah bin Abi Rahim, mengkhabarkan kepada kami Ahmad bin Khalid, Muhammad bin Abdi Salam al-Khasyani, Muhammad bin Basyar, Yahya bin Sa'id al-Qattan, Ubaidillah bin Umar telah mengkhabarkan kepada kami Nafi' dari ibn Umar berkata, Umar bin Khattab telah menetapkan kepada panglima perang, bahwasanya aku telah melihat orang yang lama kepergiannya, hendaklah ia mengirim mereka (istri) nafkah, atau kembalilah kepada mereka, atau ceraikanlah mereka. Kemudian jika ia menceraikan maka kewajibannya memberi nafkah, tidaklah ia bercerai dari hari yang dia pergi.”⁴¹ Ibn Hazm mengatakan di dalam hadis ini Umar tidak mengkhususkan wanita yang nusyuz dari yang lainnya. Selanjutnya dalil Ibn Hazm yang lainnya adalah:

- Perkataan Sufyan as-Sauri dan sahabat lainnya

ومن طريق شعبة سالت بن عتيه عن امرأة خرجت من بيت زوجها غضبا، هل لها نفقة؟ قال: نعم ⁴²
قال ابوسليم واصحبه وسفيان الثوري النفقة واجبة للصغيرة من حين العقد عليها

Artinya: dari jalan Syu'bah aku bertanya kepada Hakim bin 'Utaibah tentang seorang perempuan yang keluar dari rumah suaminya dalam keadaan marah, “apakah ada baginya nafkah?”, dia berkata, “ya ada” dan berkata Abu Sulaiman dan sahabat-

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., hal. 85.

⁴² Ibid.

sahabatnya serta Sufyan as-Sauri, "nafkah wajib bagi anak kecil semenjak aqad kepadanya".

Dari dalil-dalil tersebut diatas, Ibn Hazm berpendapat bahwa istri nusyuz tetap berhak menerima nafkah, karena tak satupun dalil yang menerangkan kekhususan wanita yang nusyuz untuk tidak menerima nafkah, ditambah lagi dengan perkataan Sufyan as-Sauri serta yang lainnya bahwa nafkah telah ada semenjak adanya aqad.

b. Pendapat Syafi'i tentang Nafkah Istri yang Nusyuz

Syafi'i dan juga jumbuh Ulama memiliki pendapat yang sama dalam masalah nafkah yang nusyuz, yakni tidak wajib nafkah bagi istri yang nusyuz.

Di dalam kitabnya Syafi'i mengemukakan:

وأصل ما ذهبنا إليه أن لا قسم للممتعة من زوجها ولا نفقة ما كانت ممتعة... والإمتناع نشوز.⁴³

Artinya: *dan asal pendapat kami kepadanya bahwasanya tidak ada pembagian giliran bagi orang yang menghalangi dari suaminya dan tidak ada nafkah selama ia menghalangi... dan orang yang menghalangi adalah nusyuz.*

Kemudian dalam ungkapan yang lain dia menyatakan

لو كان الزوجان بالغين فامتنعت المرأة من الدخول أو اهلها لعلة أو اصلاح أمرها لم تجب على زوجها نفقتها حتى لا يكون الإمتناع من الدخول الامنة⁴⁴

Artinya: *dan kalau suami istri yang kedua-duanya sudah berselisih kemudian si wanita menghalangi daripada dukhul atau keluarganya karena sesuatu alasan atau untuk menyelesaikan urusannya, tidak wajib suaminya menafkahinya sehingga tidak ada lagi yang menghalangi kepada dukhul kecuali dari padanya.*

Dari pernyataan-pernyataan tersebut dengan tegas Syafi'i mengatakan tidak ada kewajiban suami memberi nafkah kepada istri yang nusyuz, yang sudah barang tentu mengakibatkan hilangnya hak istri untuk menerima nafkah, atau dengan kata lain baik hak dan kewajiban pada nafkah istri tersebut gugur dengan nusyuznya istri.

Kelihatannya apapun bentuk nusyuz tersebut, yang dapat menghalangi hak suami atas diri seorang istri, maka dapat menggugurkan nafkahnya, kecuali penghalangan tersebut berasal dari pihak suami atau karena ada keuzuran si istri. Hal ini dinyatakan Mahalli:

وتسقط (النفقة) بنشوز ولو بمنع لمن بلا عذر⁴⁵

Artinya: *dan gugur (nafkah) karena nusyuz meskipun dengan menghalangi atau menolak untuk disentuh dengan tidak ada keuzuran.*

⁴³ Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, hal. 176.

⁴⁴ *Ibid.*, hal. 80.

⁴⁵ Syihabuddin Qlyubi dan 'Umairah, hal. 78.

Adapun berlakunya hukum tidak memberi nafkah atau gugurnya nafkah tersebut adalah sejak munculnya sikap istri yang menunjukkan tanda-tanda nusyuz.⁴⁶ Sedangkan batas waktu gugurnya nafkah tersebut adalah selama istri masih melakukan nusyuz, dan bila istri sudah kembali taat maka hak-hak istri harus dikembalikan. Dengan demikian tidak halal memisahkan diri darinya dan tidak halal memukulnya dan ia memiliki hak-haknya sebagaimana halnya sebelum ia berbuat nusyuz.⁴⁷

Pemahaman pada pernyataan istri memiliki hak-haknya sebagaimana halnya sebelum ia nusyuz, menunjukkan pengguguran hak nafkah istri tersebut meliputi keseluruhan hak yakni: nafkah, *kiswah* dan *maskan* serta pembagian giliran jika suami memiliki istri lebih dari satu. Oleh karena hal-hal tersebut adalah hak-hak yang harus diterima istri ketika tidak nusyuz, dan *kiswah* serta *maskan* merupakan bagian dari nafkah.

Dalam mengemukakan pendapatnya tentang gugurnya nafkah istri yang nusyuz, Syafi'i memberikan alasan yakni: "*dan dasar apa yang kami pegangi mengenai istri daripada tidak adanya pembagian giliran bagi yang menghalangi suaminya dan tidak ada nafkah selama ia menghalangi (menolak), karena sesungguhnya Allah Ta'ala telah membolehkan memisahkan diri dari tempat tidurnya dan memukulnya ketika nusyuz.*"

Kebolehan memisahkan diri dan memukul istri ketika nusyuz yang diungkapkan oleh Allah pada surah An-Nisa' menjadi dasar gugurnya nafkah istri yang nusyuz dalam pendapat Syafi'i.

E. Sebab Timbulnya Perbedaan Pendapat

Melihat perbedaan pendapat yang telah dijabarkan sebelumnya antara Ibn Hazm dengan Syafi'i (masa sahabat) mengenai masalah ini sebenarnya adalah hal yang wajar, mengingat Rasulullah sendiri memberikan ruang lingkup yang luas bagi perbedaan pendapat dengan memberikan perintah-perintah yang bersifat umum, atau dengan mengabsahkan dua tindakan yang berbeda dalam situasi yang sama.⁴⁸ Akan tetapi dengan adanya perselisihan pendapat di kalangan sahabat itu merupakan titik tolak lahirnya berbagai mazhab di kemudian hari.⁴⁹ Hal ini menunjukkan perbedaan pendapat yang tajam di kalangan ulama pendiri mazhab tersebut.

Secara garis besar sebab-sebab perbedaan pendapat ulama dikarenakan oleh perbedaan dalam; qira'at Al-Qur'an, tidak diketahuinya tentang suatu hadis, perbedaan dalam memahami *nash*, *musytarak lafaz nash*, karena *ta'arudh*-nya dalil, karena tidak

⁴⁶ Ibrahim al-bajuri, *Hasyiah al-Bajuri*, hal. 135.

⁴⁷ Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, hal. 80.

⁴⁸ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Islamic Research Institute: Islamabad, 1970), Edisi Indonesia, Terj. Agah Garnadi, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Cet. I, (Pustaka Salman ITB: Bandung, 1984), hal. 12.

⁴⁹ M. Hasbi As-Siddiqi, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Bulan Bintang: Jakarta, 1967), hal. 93.

adanya *nash* dalam hukum dalam suatu masalah dan karena adanya perbedaan dalam menggunakan kaidah-kaidah *ushul*.⁵⁰

Sebab timbulnya perbedaan pendapat antara Ibn Hazm dengan Syafi'i tentang kedudukan nafkah istri yang nusyuz bermuara pada tidak adanya *nash* hukum pada masalah tersebut dikarenakan perbedaan mereka dalam memahami hadis. Oleh sebab itu masing-masing diantara mereka menggunakan prinsip yang berbeda dalam memberikan pendapatnya. Selanjutnya perbedaan tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

- Dari segi Penggunaan Dalil

Ibn Hazm berpegang kepada hadis nabi ketika khutbah di Arafah pada hari Arafah, dan juga perkataan Umar ibn Khattab yang menetapkan kepada para tentara perang untuk mengirimkan nafkah istri-istri mereka, serta ketegasan perkataan Sufyan as-Sauri dan sahabat-sahabat lain bahwa nafkah telah ada atau wajib sejak adanya aqad nikah. Secara zahir dalil-dalil yang dikemukakan Ibn Hazm tersebut tidak mengemukakan nafkah istri yang nusyuz. Kezahiran dalil-lah yang digunakan Ibn Hazm dalam masalah ini.

Syafi'i dalam hal ini menggunakan Qiyas sebagai dalil terhadap gugurnya nafkah istri yang nusyuz. Gugurnya nafkah istri yang nusyuz di Qiyaskan kepada kebolehan menghindarkan diri dari istri dan kebolehan memukulnya ketika istri berbuat nusyuz, sebagaimana diungkapkan oleh ayat 34 surah An-Nisa', oleh karena adanya unsur yang sama yang terdapat pada perbuatan-perbuatan tersebut, yakni unsur menyakiti.

- Dari segi pemahaman terhadap hadis

Hadis Nabi ketika khutbah di Arafah yang telah disebutkan sebelumnya, dipandang Ibn Hazm adalah sesuatu yang bersifat umum, mencakup keseluruhan wanita yang wajib dinafkahi, tanpa terkecuali wanita yang nusyuz.

Dalam hal ini Syafi'i memandang hadis tersebut secara khusus, yakni kewajiban nafkah disitu hanya diberikan kepada wanita yang memiliki tamkin yang sempurna, sehingga pemahaman tersebut mengesampingkan wanita yang tidak memiliki tamkin yang sempurna untuk tidak menerima nafkah. Maka dipahami bahwa istri yang nusyuz adalah salah satu dari istri yang tidak memiliki tamkin yang sempurna.

F. Munaqasyah Adillah

Munaqasyah Adillah adalah suatu cara pengujian dalil-dalil yang dipergunakan para tokoh dalam menguatkan pendapat yang dikemukakannya. Tujuan daripada munaqasyah adillah ini pada akhirnya akan menentukan pendapat yang lebih rajih diantara kedua pendapat.

⁵⁰ Lihat Mustafa Said al-Khin, *Asar al-Ikhtilaf fi Qawa'id al-Ushuliyah*, (Mu'assasah ar-Risalah: Beirut, 1972), hal. 38-108.

Ibn Hazm menolak ayat 34 surat An-Nisa' sebagai dalil gugurnya nafkah istri yang nusyuz yang dikemukakan oleh Syafi'i. Menurutnya ayat tersebut merupakan penjelasan dari Allah SWT. tentang apa yang harus dilakukan terhadap istri yang nusyuz. Di situ diungkapkan bahwa tidak ada yang harus dilakukan terhadap istri yang nusyuz kecuali memisahkan diri dari tempat tidur atau memukulnya. Tidak ada dinyatakan Allah SWT. untuk menggugurkan nafkahnya dan demikian juga pakaiannya. Kemudian andaikan seseorang melakukan pengguguran nafkah sebagai hukuman yang diberikan kepada istrinya yang nusyuz, maka itu adalah suatu cara yang tidak diizinkan Allah dan suatu kebatilan.⁵¹

Adapun Qiyas yang digunakan Syafi'i sebagai dalil pendapatnya tersebut adalah batal di dalam agama. Ibn Hazm menyatakan bahwa kelompok Zahiri membatalkan hukum dengan Qiyas, dan tidak boleh berhukum kepadanya kecuali dengan kalamullah atau dengan kalam nabi atau dengan sesuatu yang telah disahkan oleh nabi dari perbuatannya atau ketetapanannya, atau dengan ijma' seluruh ulama yang tidak ada perbedaan pendapat seorompokpun diantara mereka, atau dengan ijma' yang tidak menyalahi daripada nash.⁵² Ibn Hazm juga menolak pendapat Syafi'i yang didasarkan kepada muqabalah tamkin yang sempurna yang dipahami dari hadis nabi ketika khutbah di Arafah. Ia mengatakan bahwa hadis tersebut telah mewajibkan nafkah semenjak aqad. Maka orang yang mengatakan nafkah itu ada karena adanya kerelaan diajak bina' adalah pendapat yang tidak didasarkan kepada Al-Qur'an dan Sunnah, perkataan Sahabat, serta bukan pendapat yang memiliki suatu sebab dan alasan.⁵³

Menelusuri jalan pikiran Ibn Hazm dalam mengemukakan pendapat-pendapatnya, penulis melihat bahwa dalil-dalil yang dipergunakan oleh Ibn Hazm tidak bisa diterima begitu saja. Hadis Nabi ketika khutbah di Arafah yang dikemukakan Ibn Hazm tidak dapat dipahami dengan kezahiran dan keumuman lafaznya saja, tetapi juga harus dipahami dengan kekhususan maknanya. Abu Ishaq Ibrahim Asy-Syirazi memahami hadis tersebut khusus kepada wanita yang telah menyerahkan dirinya kepada suaminya dan dia bersedia pindah ke tempat yang diinginkan suaminya, keduanya adalah orang yang sudah baligh serta dalam nikah yang sah.⁵⁴

Adapun perkataan Umar yang dinyatakan Ibn Hazm juga tidak hanya dipahami dari zahir perkataannya saja, tetapi juga harus dipahami dengan melihat mafhum mukhalafah dari ungkapan Umar yang diriwayatkan Syafi'i:

وعن عمر رضي الله عنه أنه كتب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نسائهم أن يأخذهم بأن ينفقوا أو يطلقوا فإن طلقوا بعثوا بنفقة ما حسبوا⁵⁵.

⁵¹ Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, hal. 511.

⁵² Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Ushul al-ahkam*, Jilid II, Juz VII, (Dar al-afaq al-Badiyah: Beirut, 1980), hal. 55.

⁵³ *Ibid.*, Juz VIII, hal. 3.

⁵⁴ Abu Ishaq Ibrahim As-Syirazi, *al-Muhazzab*, hal. 159.

⁵⁵ Muhammad ibn Ismail al-Kahlani, *Subul as-Salam*, Juz III, (Maktabah Dahlan: Bandung, 1926), hal. 226.

Kata *ما حسبوا* memberikan pemahaman bahwa istri menerima nafkah karena dia di dalam penguasaan suaminya. Kilas balik dari pemahaman tersebut adalah istri tidak menerima nafkah jika ia tidak dalam penguasaan suaminya. Sudah ma'ruf dipahami bahwa istri yang nusyuz adalah istri yang keluar dari penguasaan suaminya.

Di dalam kitab al-Mabsut terdapat suatu riwayat tentang nafkah istri yang nusyuz, dikatakan seseorang bertanya kepada Suraih, r.a. "apakah bagi orang yang nusyuz nafkah?", dia menjawab "ya ada", ditanya lagi "berapa?", dia menjawab "sekantong debu dan tanah". Ini berarti tidak ada nafkah bagi istri yang nusyuz⁵⁶

Pernyataan Sufyan as-Sauri dan sahabat-sahabat lainnya bahwa nafkah istri wajib diberi sejak dinikahi, meskipun ia masih dalam buaian tidak dapat diterima, karena apa yang diperbuat Rasulullah ketika menikahi Aisyah pada umur 6 tahun, ia belum mencampurinya. Beliau mencampurinya pada usia Sembilan tahun yakni ketika usia Aisyah sudah baligh dan Nabi tidak menafkahinya pada masa sebelum ia mencampurinya.⁵⁷

Perkataan Ibn Hazm bahwa menggugurkan nafkah istri yang nusyuz adalah sama dengan menzalimi istri dan perbuatan tersebut batil, tidak dapat diterima, karena menggugurkan nafkah istri yang nusyuz adalah didasari adanya kebolehan sebagaimana Allah membolehkan memisahkan diri dan memukul istri ketika nusyuz, yang mana kedua perbuatan tersebut lebih menyakiti dan aniaya daripada menggugurkan nafkahnya.

G. Pendapat yang Terkuat

Setelah penulis menguraikan pendapat Ibn Hazm dan Syafi'i tentang kedudukan nafkah istri yang nusyuz beserta munaqasyah terhadap dalil-dalil mereka, maka penulis berkesimpulan bahwa pendapat Syafi'i adalah pendapat yang lebih kuat. Penetapan ini karena melihat dalil-dalil yang dikemukakan Syafi'i lebih khusus dan lebih teliti yakni dengan meng-Qiyaskan gugurnya nafkah istri tersebut dengan kebolehan memisahkan diri dan memukul istri ketika nusyuz, yang didasarkan kepada QS. An-Nisa': 34.

Keluasan makna dan cakupan Al-Qur'an menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya dipahami secara zahirnya saja, tetapi membutuhkan ilmu-ilmu lain yang dapat mengungkapkan pesan-pesan yang dibawanya. Dan Allah tidak mungkin lupa dan Rasul tidak mungkin berdusta jika tidak terdapat hukum yang menjelaskan sesuatu, akan tetapi perincian setiap hukum yang disampaikan barangkali akan menimbulkan kekakuan atas peristiwa-peristiwa yang sedemikian kompleksnya di muka bumi ini.

Penggunaan Qiyas dalam masalah ini adalah lebih tepat karena lebih khusus menjadi dalil gugurnya nafkah istri yang nusyuz. Kebolehan memisahkan diri dan memukul istri ketika nusyuz adalah konsekuensi dari istri yang mengabaikan kewajibannya secara sengaja.

⁵⁶ Syamsuddin as-Sarkhasyi, al-Mabsut, Jilid 5-6, Juz III, (Dar al-Kutub al-Ilmiah: Beirut, 1993), hal. 186.

⁵⁷ Lihat, Abu Ishaq Ibrahim asy-Syirazi, *al-Muhazzab*, hal, 159.

Untuk itu, menggugurkan nafkah juga merupakan konsekuensi yang sama beratnya dengan kedua konsekuensi diatas, bahkan memukul adalah suatu perbuatan yang aniaya lebih berat lagi namun diizinkan Allah karena adanya nusyuz. Hal ini menunjukkan betapa nusyuz merupakan perbuatan tidak terpuji, karena nusyuz tidak semata-mata dipandang dari segi kerelaan istri untuk di istimta', tetapi lebih jauh lagi melihat seberapa besar ketaatan istri terhadap suaminya.

Di dalam hadis Nabi dijelaskan:

حدثنا محمد بن غيلان حدثنا النضر بن شميل أخبرنا محمد بن عمر وعن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ص.م. قال: لو كنت امرأ أحد ان سجد لأحد لأمرت المرأة ان تسجد لزوجها⁵⁸

Artinya: telah menceritakan kepada kamu Mahmud bin Ghilan, menceritakan kepada kami Nadir bin Syamil, telah mengkhabarkan kepada kami Muhammad bin Umar dan dari Abi Salmah dari Abu Hurairah dari Nabi SAW. Bersabda: andaikan aku diperintahkan agar seseorang menyembah orang lain, maka akan kuperintahkan seorang istri untuk menyembah suaminya.

Pendapat Syafi'i juga merupakan pendapat para ahli ilmu umumnya,⁵⁹ yang memberikan posisi lebih kuat daripada pendapat yang berdiri sendiri, bahkan pendapat ini telah menjadi Ijma' para ulama tersebut.⁶⁰ Telah dipahami sesuatu yang menjadi Ijma' para ulama telah memberikan kekuatan pada pendapat tersebut karena kesepakatan itu tidaklah kesepakatan yang bertujuan untuk suatu kesesatan dan bukan untuk meninggalkan apa yang telah digariskan. Kesepakatan itu muncul dikarenakan adanya suatu keyakinan yang sama terhadap masalah tersebut.

H. Penutup

Ibn Hazm dan Syafi'i menyebutkan nusyuz adalah istilah yang ditunjukkan kepada istri yang mendurhakai suaminya.

Lalu apa indikator (indikasi) perbuatan istri yang dikatakan nusyuz? Ibn Hazm menyatakan bahwa seorang istri dikatakan nusyuz adalah apabila istri menolak atau tidak mentaati suaminya bila diajak kepada jima', karena pengertian mentaati suami adalah bila ia mengajak jima'.⁶¹ Hal ini dipahami Ibn Hazm dari tekstual QS. An-Nisa: 34 yang berbunyi:

فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا

⁵⁸ Abi Isa Muhammad ibn Isa ibn Saudah, *Kutub as-Sittah wa Syuruhuha Sunan at-Tirmidzi*, Juz XIII, Cet. II, (Dar as-Ahnun: Istanbul, 1992), hal. 465.

⁵⁹ Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah, *al-Mugni Li Ibn Qudamah*, Juz VII, (Dar al-Manar, t.tp., 1367), hal. 611.

⁶⁰ *Ibid.*, hal. 564.

⁶¹ Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, hal. 74.

Adanya pemahaman mentaati di sini karena adanya nusyuz yang dinyatakan pada awal ayat yang berbunyi:

وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ

Jelaslah bahwa taat disana adalah apabila suami mengajak kepada jima; saja.⁶²

Dalam penjelasan selanjutnya, Ibn Hazm mengemukakan suatu riwayat sebagai berikut:

ومن طريق شعبة سألت بن عتيبة عن امرأة خرجت من بيت زوجها غضبا, هل لها نفقة؟ قال: نعم

Artinya: *dari jalan Syu'bah aku bertanya kepada Hakim bin 'Utaibah tentang seorang perempuan yang keluar dari rumah suaminya dalam keadaan marah, adakah baginya nafkah? Dia berkata; "ya ada"*

Kondisi wanita yang keluar rumah suaminya dengan keadaan marah, dikatakan Ibn Hazm sebagai nusyuz juga.

Syafi'i dan juga jumhur Ulama memiliki pendapat yang sama dalam masalah nafkah yang nusyuz, yakni tidak wajib nafkah bagi istri yang nusyuz.

Di dalam kitabnya Syafi'i mengemukakan:

وأصل ما ذهبنا إليه أن لا قسم للممتعة من زوجها ولا نفقة ما كانت ممتعة... والإمتناع نشوز.⁶³

Artinya: *dan asal pendapat kami kepadanya bahwasanya tidak ada pembagian giliran bagi orang yang menghalangi dari suaminya dan tidak ada nafkah selama ia menghalangi... dan orang yang menghalangi adalah nusyuz.*

Kemudian dalam ungkapan yang lain dia menyatakan

لو كان الزوجان بالغين فامتنعت المرأة من الدخول أو أهلها لعة أو إصلاح أمرها لم تجب على زوجها نفقتها حتى لا يكون الإمتناع من الدخول الامنة⁶⁴

Artinya: *dan kalau suami istri yang kedua-duanya sudah berselisih kemudian si wanita menghalangi daripada dukhul atau keluarganya karena sesuatu alasan atau untuk menyelesaikan urusannya, tidak wajib suaminya menafkahnya sehingga tidak ada lagi yang menghalangi kepada dukhul kecuali dari padanya.*

Dari pernyataan-pernyataan tersebut dengan tegas Syafi'i mengatakan tidak ada kewajiban suami memberi nafkah kepada istri yang nusyuz, yang sudah barang tentu mengakibatkan hilangnya hak istri untuk menerima nafkah, atau dengan kata lain baik hak dan kewajiban pada nafkah istri tersebut gugur dengan nusyuznya istri.

⁶² Ibid.

⁶³ Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, hal. 176.

⁶⁴ Ibid., hal. 80.

Kelihatannya apapun bentuk nusyuz tersebut, yang dapat menghalangi hak suami atas diri seorang istri, maka dapat menggugurkan nafkahnya, kecuali penghalangan tersebut berasal dari pihak suami atau karena ada keuzuran si istri. Hal ini dinyatakan Mahalli:

وتسقط (التفقة) بنشوز ولو بمنع لمن بلا عذر⁶⁵

Artinya: dan gugur (nafkah) karena nusyuz meskipun dengan menghalangi atau menolak untuk disentuh dengan tidak ada keuzuran.

Adapun berlakunya hukum tidak memberi nafkah atau gugur nya nafkah tersebut adalah sejak munculnya sikap istri yang menunjukkan tanda-tanda nusyuz.⁶⁶ Sedangkan batas waktu gugurnya nafkah tersebut adalah selama istri masih melakukan nusyuz, dan bila istri sudah kembali taat maka hak-hak istri harus dikembalikan. Dengan demikian tidak halal memisahkan diri darinya dan tidak halal memukulnya dan ia memiliki hak-haknya sebagaimana halnya sebelum ia berbuat nusyuz.

Penulis melihat Ibn Hazm menggugurkan nafkah istri yang nusyuz adalah sama dengan menzalimi istri dan perbuatan tersebut batil, tidak dapat diterima, karena menggugurkan nafkah istri yang nusyuz adalah didasari adanya kebolehan sebagaimana Allah membolehkan memisahkan diri dan memukul istri ketika nusyuz, yang mana kedua perbuatan tersebut lebih menyakiti dan aniaya daripada menggugurkan nafkahnya

penulis juga melihat bahwa pendapat yang paling kuat adalah pendapat imam Syafi'i karena tepatnya dalam penggunaan Qiyas dan banyaknya para ulama yang sependapat dengan imam Syafi'i.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Rahman Al-Jaziri, Kitab *Al-Fiqh 'Ala Mazahib Al-'Arba'ah*, Juz IV, Dar al-Fikri: Beirut, t.t.
- ad-Dimyati, As-Said Abu Bakar bin Sayid Muhammad Asy-Syata, *I'annah at-Thalibin*, Juz IV, Dar-an-Nasyr al-Misriyah: Surabaya, t.t.
- al-Bajuri, Ibrahim, *Hasyiah al-Bajuri 'Ala Ibn Qasim al-Gazi*, Juz II, Isa al-Babi al-Halbi: Mesir, t.t.
- al-Kahlani, Muhammad ibn Ismail, *Subul as-Salam*, Juz III, Maktabah Dahlan: Bandung, 1926
- al-Khin, Mustafa Said, *Asar al-Ikhtilaf fi Qawa'id al-Ushuliyah*, Mu'assasah ar-Risalah: Beirut, 1972
- al-Muti'i, Muhammad Najib, *al-Majmu' Syarah Muhazzab*, Juz XV, Cet. I, Maktabah al-Irsyad: Arab Saudi, t.t.

⁶⁵ Syihabuddin Qlyubi dan 'Umairah, hal. 78.

⁶⁶ Ibrahim al-bajuri, *Hasyiah al-Bajuri*, hal. 135.

- An-Nawawi, *Sahih Muslim bi Syarah an-Nawawi*, Juz VII Jilid IV, (Dar al-Kutub al-Ilmiah, t.t.
- as-Sarkhasyi, Syamsuddin, *al-Mabsut*, Jilid 5-6, Juz III, Dar al-Kutub al-Ilmiah: Beirut, 1993
- As-Siddiqi, M. Hasbi, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Bulan Bintang: Jakarta, 1967
- Asy-Syafi'i, *al-Umm*, Juz V, Kitab Asy-Sya'b, 1968
- Asy-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim, *al-Muhazzab*, Juz II, Dar al-Fikr: Beirut, t.t.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan terjemahan*.
- Fath Ar-Rahman
- hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute: Islamabad, 1970), Edisi Indonesia, Terj. Agah Garnadi, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Cet. I, Pustaka Salman ITB: Bandung, 1984
- Hazm, Abu Zahrah, *Ibn Hayatuhu wa 'asruhu*, Dar al-Fikri, Beirut, t.t.
- Hazm, Ibn, *al-Ihkam fi Ushul al-ahkam*, Jilid II, Juz VII, Dar al-afaq al-Badiah: Beirut, 1980
- Hazm, Ibn, *Al-Muhalla*, Juz X, Dar al-Fikri: Beirut, t.t
- Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, Mizan: bandung, Cet I, 1986.
- Poerwadarminta, W.J.S, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, BPPN, Balai Pusaka: Jakarta, 1976
- Qudamah, Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin, *al-Mugni Li Ibn Qudamah*, Juz VII, Dar al-Manar, t.tp., 1367
- Qulyubi, Syihabuddin dan 'Umairah, *Qulyubi wa 'Umairah*, Juz IV, Toha Putra: Semarang, t.t.
- Saudah, Abi Isa Muhammad ibn Isa ibn, *Kutub as-Sittah wa Syuruhuha Sunan at-Tirmidzi*, Juz XIII, Cet. II, Dar as-Ahnun: Istanbul, 1992
- Warson, Ahmad, al-Munawir, *Al-Munawir Kamus Bahasa Arab-Indonesia*, Edisi Lux, Pustaka Progressif, Yogyakarta, 1984.
- Zahrah, Abu, *As-Syafi'i, fi Hayatuhu wa 'Asruhu wa Arauhu wa Fiqhuhu*, Dar al-Fikri: Beirut, t.t.

HUKUM MENGQADHA SHALAT WAJIB YANG DITINGGALKAN DENGAN SENGAJA (Perspektif Imam an-Nawawi dan Ibnu Hazm)

Oleh Dr. Ardiansyah, Lc. MA¹ dan Arminsyah, SHI²

ABSTRAK

Imam Nawawi, one of Syafi'i's follower said that "qadha" of proyer is a compulsory is whether the prayer is left purposely or unpurposely, the majoriti of ulama as, imam Hanafi Maliki Syafi'i, maliki, Syafi'i and Ahmad Ibnu Hanbal, Imam Nawawi used qiyas, that is qiyas awlawi and qiyas musawwi and also ijma', however, Ibnu Hazm one of az-Zahiri folowwer, said that "qadha" of prayer is not compulsory, the difference of their opinion is based on the use of qiyas and Ijma', as istimbath al-Ahkam and the mose accepted opinion is Imam AN-Nawawi's, a dalil in this problem.

Tulisan ini memaparkan tentang pendeapat Imam an-Nawawi dari kalangan mazhab Syafi'i mengatakan bahwa wajib hukumnya mengqadha Shalat yang ditinggalkan dengan sengaja ataupun dengan tidak sengaja dan ini di dukung oleh kebanyakan ulama, imam an-Nawawi menggunakan *qiyas*, yaitu *qias Aulawi* dan *qiyas musawi* serta adanya pernyataan *Ijma'* sedangkan Ibnu Hazm dari kalangan mazhab az-Zahiri mengatakan bahwa tidak ada mengqadha Shalat wajib yang ditinggalkan dengan sengaja, dapat dilihat bahwa penyebab perbedaan pendapat diantara keduanya adalah penggunaan *qias* dan *Ijma'* sebagai *istimbat al-Ahkam* dan pendapat yang paling *Rajih* adalah pendapat imam an-Nawawi dikarenakan bahwa dalil yang digunakan Ibnu Hazm tidak sesuai jika dijadikan dalil dalam mengqadha Shalat ini kemudian Ibnu Hazm yang tidak memakai *Ijma'*.

A. Pendahuluan

Shalat adalah kewajiban bagi muslim yang sudah baligh lagi berakal, seperti Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah (2:43) sebagai berikut :

¹ Ardiansyah Menyelesaikan S1 di Universitas Islam Madinah al-Munawwarah KSA; S2 IAIN SU; S3 Universiti Malaya Kuala Lumpur dan sekarang menjabat sebagai Kepala Jurusan Perbandingan Mazhab Fakultas Syari'ah IAIN SU.

² Arminsyah Menyelesaikan S1 Jurusan Perbandingan Mazhab Fakultas Syari'ah IAIN SU.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ.

*Artinya : Dan dirikanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang-orang yang ruku*³

Keterangan panjang tentang makna (أقيموا) *aqimu* dan (اركعوا) *atu* di atas dipahami dari makna akar masing-masing kata itu, *Aqimu* bukan terambil dari kata (قام) *qama* yang berarti *berdiri*, tetapi melakukan sesuatu dengan sempurna. Dua kewajiban pokok dalam ayat ini (salat dan zakat) merupakan pertanda hubungan harmonis, salat untuk hubungan baik dengan Allah SWT dan zakat pertanda hubungan harmonis dengan sesama manusia.⁴

Ayat di atas juga menunjukkan bahwa salat tersebut wajib didirikan, sebab kata “dirikanlah” itu suatu perintah dari Allah, dan tiap-tiap perintah asalnya adalah wajib.⁵ maka salat tersebut hukumnya wajib.

Tidak dapat dibantah, salat merupakan ibadah yang paling penting setelah pelaksanaan syahadat. Abdurrahman an-Najdi juga menuliskan dalam kitabnya.

هي أكد أركان الإسلام بعد الشهادتين وأفضل الأعمال بعدهما.

Artinya :Shalat merupakan rukun Islam terpenting setelah syahadatain (dua kali ungkapan syahadat), dan amal yang paling utama sesudah dua syahadat. ”

Posisi salat sebagai unsur terpenting sesudah syahadat, karena ia merupakan metode ibadah yang paling sempurna dan paling baik, merupakan modifikasi dari ‘*ubudiyah* yang beragam, dan merupakan ibadah yang mula-mula disyari’atkan kepada Rasulullah SAW sesudah tauhid, karena salat merupakan *sayyidah* (pemimpin) ibadah badaniyah.⁶

Kewajiban salat tidak hanya terletak pada satu dalil tetapi masih banyak dalil-dalil lainnya diantaranya adalah terletak pada Firman Allah SWT surah an-Nisa’ (4:103).

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا.

*Artinya: Maka apabila kamu telah menyelesaikan salat (mu), ingatlah Allah di waktu berdiri, di waktu duduk dan di waktu berbaring. kemudian apabila kamu telah merasa aman, maka dirikanlah salat itu (sebagaimana biasa). Sesungguhnya salat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.*⁷

Ayat di atas menunjukkan bahwa selain menunjukkan wajibnya salat juga menunjukkan pelaksanaan salat itu mempunyai ketentuan waktu tersendiri. Seluruh kaum

³ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah* (Jakarta: Terbit Terang, 2002), h. 8.

⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Cet. 1, h. 215.

⁵ Moh. Rifa'i, *Ushul Fiqh* (Bandung : PT al-Ma'arif, 1990), Cet. 5, h. 21.

⁶ Abd ar-Rahman an-Najdi, *ar-Raud al-Murbi 'Syarh Zad al-Mustaqni'* (Beirut-Lebanon : t.th.), h. 191.

⁷ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, h. 124-25.

muslimin sepakat tentang adanya ketentuan waktu pada kelima waktu salat fardhu, dan hal itu termasuk syarat sah salat.

Namun ada kalanya seorang muslim luput waktunya dalam mengerjakan salat wajib dikarenakan sesuatu hal, yang menjadi pertanyaan adalah bagaimana cara mengganti salat wajib yang luput tersebut? dalam hal ini Muhammad ad-Dimasyqi menerangkan dalam kitabnya *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilaf al-Aimmah* sebagai berikut :

واتفقوا على وجوب قضاء الفوائت.⁸

Artinya: Mereka (keempat imam mazhab) sepakat tentang kewajiban mengqadha salat yang luput.”

Dan Ibnu Rusyd juga menegaskan dalam kitabnya *Bidayah al-Mujtahid* bahwa :

فاتفق المسلمون على انه يجب على الناسى والنائم، واختلفوا فى العامد والمغنى عليه.⁹

Artinya : Ulama sepakat bahwa qadha itu wajib bagi orang lupa dan tertidur, dan mereka berbeda pendapat (apakah qadha itu wajib) pada orang yang sengaja (meninggalkan salat) dan pitam (hilang ingatan).

Dapat dilihat bahwa dalam hal mengqadha salat wajib yang tertinggal karena uzur ulama sepakat diqadha, tetapi ulama berbeda pendapat ketika seseorang itu meninggalkan salat wajib karena disengaja.

B. Pendapat Imam an-Nawawi dan Ibnu Hazm Tentang Mengqadha Shalat Wajib yang ditinggalkan dengan Sengaja.

dalam hal ini sebagaimana imam an-Nawawi.¹⁰ menuliskan dalam kitabnya *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab* bahwa:

فرع : اجمع العلماء الذين يعتد بهم على ان من ترك صلاة عمدا لزمه قضاؤها وخالفهم ابو محمد علي ابن حزم وما يدل على وجوب القضاء حديث ابي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم ، (امر المجامع

⁸ Abd ar-Rahman ad-Dimasyqi, *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilaf al-Aimmah* (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, t.th.), h. 34.

⁹ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Juz I (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), h. 132.

¹⁰ Nama beliau adalah Yahya bin Syaraf bin Murri bin Hasan bin Husain bin Muhammad bin Jum'ah bin Hizam an-Nawawi inilah yang diterangkan dalam sejumlah kitab, Nama *kunyah* atau nama panggilan beliau adalah Abu Zakariya. Beliau termasuk dalam salah satu ulama yang tidak menikah sampai akhir hidupnya, Beliau lahir pada awal atau pertengahan bulan *Muharram* tahun 631 H (1233 M) dan meninggal pada malam Rabu, 24 *Rajab* tahun 676 H (21 Desember 1277 M) pada usianya yang ke-45 tahun. Kemudian beliau memiliki nama *laqab* (gelar) yang diberikan oleh kaum muslimin padanya yaitu *Muhyiddin* yang artinya “orang yang menghidupkan agama” kebanyakan kaum muslimin lebih mengenal beliau dengan nama imam an-Nawawi. Nama an-Nawawi sendiri adalah nisbat (penyandaran) kepada tanah kelahirannya yaitu di Nawa, perkampungan di daerah Hauran di Damaskus, Siriya, Ayahnya bernama Syaraf, ia adalah seorang syaikh yang zuhud dan wara'. Sejak kecil imam an-Nawawi telah membiasakan untuk menuntut ilmu. Beliau sangat tekun dalam menuntut ilmu. ia senantiasa belajar siang dan malam, waktu-waktunya ia habiskan untuk mendalami ilmu dan menghafal berbagai kitab. adapun kitab-kitab yang beliau tulis adalah *al-Majmu'*, *Raudhah at-Thalibin*, *al-Minhaj*, *al-Adzkar* dll.

في نهار رمضان أن يصوم يوما مع الكفارة اي : بدل اليوم الذي أفسده بالجماع عمدا) رواه البيهقي بإسناد جيد وروى أبو داود نحوه ولأنه إذا وجب القضاء على التارك ناسيا فالعائد أولى¹¹.

Artinya: Ulama sepakat bahwa wajib hukumnya mengqadha salat. Bagi orang yang sengaja meninggalkannya, sedangkan Abu Muhammad Ali Ibnu Hazm memiliki pendapat yang berbeda, dan adapun diantara dalil yang menunjukkan kewajiban mengqadha salat adalah Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah R.A. bahwa Nabi Muhammad SAW memerintahkan seorang sahabat yang berjima' di siang Ramadhan, untuk tetap berpuasa satu hari dan harus membayar kafarat.

Maksudnya mengganti puasanya yang batal di akibatkan melakukan Jima' dengan sengaja pada hari lain. Hadis ini diriwayatkan oleh imam Bayhaqi dengan sanad yang baik, dan imam Abu Daud juga meriwayatkan Hadis yang senada dengannya. Oleh karena itu apabila orang yang meninggalkan salat kerana lupa diwajibkan untuk mengqadhanya maka kewajiban tersebut lebih utama dibebankan kepada orang yang meninggalkan salat dengan sengaja.

Mengutip pernyataan dari imam an-Nawawi beserta argumennya di atas jelaslah bahwa banyak ulama yang mewajibkan mengqadha salat wajib yang ditinggalkan dengan tidak sengaja maupun dengan sengaja, imam an-Nawawi mengqiyaskan kepada Hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh imam Bayhaqi dan imam Abu Daud.

Lebih tegasnya dalam kitabnya *Raudhah at-Thalibin Wa 'Umdah al-Muftin* imam an-Nawawi juga menerangkan bahwa.

من فاتته صلاة فريضة، وجب قضاؤها.¹²

Artinya : Orang yang tidak melaksanakan salat fardhu wajib mengqadhanya.

Terlihat sekali bahwa imam an-Nawawi dalam konteks mengqadha salat wajib yang ditinggalkan dengan sengaja maupun tidak disengaja hukumnya sama saja, maksudnya adalah sama-sama wajib mengqadha salatnya, sedang hal di atas sangat bertolak belakang ketika berhadapan dengan pendapat Ibnu Hazm dalam kitabnya *al-Muhalla*.

Adapun Ibnu Hazm.¹³ dalam membahas tentang mengqadha salat wajib yang ditinggalkan dengan sengaja ini seperti yang peneliti kutib dari kitabnya sebagai berikut.

¹¹ An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, Juz 3 (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 2000), h. 77.

¹² *Idem*, *Raudhah at-Thalibin Wa 'Umdah al-Muftin*, Juz 1 (Beirut-Lebanon: al-Maktab al-Islami, 1991), Cet. 3, h. 269.

¹³ Nama lengkap Ibnu Hazm adalah Ali Ibnu Ahmad, Ibnu Sa'id, Ibnu Hazm, Ibnu Ghalaib, Ibnu Salih, Ibnu Abi Sofyan, Ibnu Yazid, dikenal dengan Abu Muhammad. Gelarnya termasyhur adalah Imam Ibnu Hazm. Imam Ibnu Hazm lahir di sebelah timur Kordova Andalusia, pada akhir bulan Ramadhan tahun 384 H/994 M di Andalusia, dia dilahirkan ibunya pada waktu subuh sebelum terbit fajar, Ayahnya bernama Ahmad termasuk keluarga yang memegang peranan penting dibidang hukum pada masa daulah umayyah, dan dia dibesarkan di rumah seorang pembesar Daulah Umayyah, situasi dan lingkungan ini juga berpengaruh terhadap ilmu Ibnu Hazm, sehingga setelah dewasa dia pernah menjadi pejabat pemerintah pada masa al-Mustazhir Abd ar-Rahman Ibn Hisyam pada tahun 414 H di Andalusia, Ibnu Hazm memulai pendidikannya dengan mempelajari dan menghafal al-Qur'an, Ibnu Hazm banyak menghafal bermacam-macam ilmu pengetahuan seperti Hadij, Fiqih, terutama dia menghafal hukum-hukum dalam al-qur'an dan as-Sunnah dan bermacam-macam kesenian. Ia selalu mengamalkan segala ilmunya di dalam kehidupan, dan ia termasuk orang yang menjauhkan diri dari kenikmatan dunia, walaupun semasa kecinya kehidupan keluarganya selalu penuh dengan kebahagiaan dan kenikmatan, Ibnu Hazm menganut mazhab yang dibangun pada masa dahulu oleh Abu Sulaiman Daud bin az-Zahiri, adapun karya-karya Ibnu Hazm aadalah seperti, *Taqrib li Hudud al-Mantiqi*, *al-Muhalla bil Atsar* dll.

٢٧٩ مسألة : وأما من تعمد ترك الصلاة حتى خرج وقتها فهذا لا يقدر على قضائها أبداً، فليكثر من فعل الخير وصلاة التطوع، ليثقل ميزانه يوم القيامة، وليتب وليستغفر الله عز وجل.¹⁴

Artinya : Masalah: adapun orang yang sengaja meninggalkan salat hingga keluar waktunya maka hal tersebut tidak bisa diqadhanya selama-lamanya maka hendaklah dia memperbanyak perbuatan baik dan salat sunnah untuk memperberat timbangan amalnya pada hari qiamat dan hendaklah ia bertaubat dan memohon ampun pada Allah 'Azzawajalla.

Dalam hal qadha salat yang dituliskan Ibnu Hazm di dalam kitabnya ini, maka dapat dilihat bahwa Ibnu Hazm sama sekali tidak membolehkan mengqadha salat wajib yang ditinggalkan karena disengaja, adapun dalil yang digunakan Ibnu Hazm adalah surah al-Maun (107:4-5) :

برهان صحة قولنا قول الله تعالى : (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون).¹⁵

Artinya: Adapun dalil dari pendapat kami adalah firman Allah SWT (maka celakalah bagi orang-orang yang lalai dalam salatnya).

Ibnu Hazm menafsirkan ayat ini sebagai suatu kecaman bagi orang-orang yang lalai dalam salat. Para ahli Tafsir memberikan penafsirannya tentang ayat ini, menurut Ibnu Abbas ayat ini menerangkan tentang orang-orang munafik, yang meninggalkan salat apabila tidak dilihat orang lain, dan melaksanakan salat ketika dilihat orang lain.¹⁶

ad-Dhahaq meriwayatkan dari Ibnu Abbas, itu adalah orang yang salat yang tidak mendapatkan pahala karena melalaikannya, dan tidak takut berdosa karena meninggalkannya.¹⁷ Kata *Saahun* juga ditafsirkan oleh Hamka: (*Saahun*) asal arti katanya ialah lupa. Artinya dilupakannya apa maksud sembahyang itu, sehingga meskipun dia mengerjakan sembahyang, namun sembahyangnya itu tidaklah dari kesadaran akan maksud dan hikmahnya.¹⁸ Maka secara tegas Ibnu Hazm juga menggunakan dalil ini dalam hal mengqadha salat, dan dalil yang digunakan Ibnu Hazm selanjutnya Surah Maryam (19: 59) adalah:

وقوله تعالى (فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا) فلو كان العامد لترك الصلاة مدركالها بعد خروج وقتها لما كان له الويل، ولا لقي الغي، كما لاويل ولاغى لمن أخرها الى آخر وقتها الذي يكون مدركالها.¹⁹

¹⁴ Ibnu Hazm, *al-Muhalla bil Atsar*, Juz 2 (Beirut-Lebanon: Darul Kutub Ilmiah, t.th.), h. 10.

¹⁵ *Ibid.* h. 10.

¹⁶ Al-Ghazin, *Lubab at-Takwil fi-Ma'anittanzil*, Juz 6 (t.t.: Dar al-Fikr, 1979), h. 299.

¹⁷ Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Hadij, 2002), h. 438.

¹⁸ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz 28 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), Cet. 1, h. 281.

¹⁹ Ibnu Hazm, *al-Muhalla bil Atsar*, h. 10.

Artinya: Dan firman Allah SWT dalam Surah Maryam (19: 59) “(Maka datanglah sesudah mereka, pengganti (yang jelek) yang menyia-nyiakan salat dan memperturutkan hawa nafsunya, maka mereka kelak akan menemui kesesatan)”. Jikalau orang yang sengaja meninggalkan salat itu mendapati salat tersebut setelah keluar waktunya, maka tidaklah ia mendapatkan celaan dan dia tidak mendapatkan kesesatan, sebagaimana tidak ada celaan dan kesesatan bagi orang yang menunda salat, hingga akhir waktunya yang dia mendapati salat tersebut.

Dalam *Tafsir at-Tabari* menurut sebagian ulama makna (اضاعوا الصلاة) adalah mengerjakan salat di akhir waktu dan mempersempit waktunya.²⁰ menurut ulama yang lain kata (اضاعوا الصلاة) maksudnya adalah meninggalkan salatnya.²¹ Dalam kitab *Tafsir Jalalain* diterangkan bahwa makna dari ayat ini adalah mereka yang meninggalkan salatnya seperti orang Yahudi dan Nasrani (واتبعوا الشهوات) gemar melakukan perbuatan-perbuatan maksiat (فسوف يلقون غيا) *ghayya* adalah nama sebuah lembah di neraka Jahannam, mereka akan dijerumuskan kedalamnya.²²

Ayat ini sebagai kecaman bagi mereka yang meninggalkan shalat wajib dengan sengaja, dari Kutipan Ibnu Hazm di atas juga bisa diambil kesimpulan bahwa jika dibolehkan mengqadha salat itu maka tidak akan ada lagi yang mendapatkan celaan dan kecaman.

C. Munaqasyah Adillah dan Qaul Rajih.

Dalam hal mengqadha Shalat wajib yang ditinggalkan karena disengaja ini imam an-Nawawi memberikan sebuah pendapat dalam kitabnya *Raudhah at-Thalibin Wa 'Umdatul-Muftin* sebagai berikut:

من فاتته صلاة فريضة، وجب قضاؤها.²³

Artinya : Orang yang tidak melaksanakan Shalat fardhu wajib mengqadhanya.

Kemudian hal ini lebih dipertegas dan dikokohkan lagi oleh imam an-Nawawi dengan dalil-dalilnya dalam kitabnya *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab* sebagai berikut:

فرع : اجمع العلماء الذين يعتد بهم على ان من ترك صلاة عمدا لزمه قضاؤها وخالفهم ابو محمد علي ابن حزم ومما يدل على وجوب القضاء حديث ابي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم ، (امر المجامع في نهار رمضان أن يصوم يوما مع الكفارة اي : بدل اليوم الذي أفسده بالجماع عمدا) رواه البيهقي بإسناد جيد وروى أبو داود نحوه.²⁴

²⁰ At-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Takwil al-Qur'an*, Jilid 8 (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub Ilmiyah, 2005), Cet. 4, h. 234.

²¹ *Ibid.* h. 355

²² Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 3, Terj. Bahrin Abubakar (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1999), Cet. 4, h. 1260.

²³ An-Nawawi, *Raudhatu at-Thalibin Wa 'Umdatul-Muftin*, Juz. 1, (Beirut-Lebanon: al-Maktab al-Islami, 1991), Cet 3, h. 269.

²⁴ An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, Juz. 3, (Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr, 2000), h. 77.

Artinya : Ulama sepakat bahwa wajib hukumnya mengqadha Shalat. Bagi orang yang sengaja meninggalkannya, sedangkan Abu Muhammad Ali Ibnu Hazm memiliki pendapat yang berbeda, dan adapun diantara dalil yang menunjukkan kewajiban mengqadha Shalat adalah Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah R.a. bahwa Nabi Muhammad SAW memerintahkan seorang sahabat yang berjima' di siang Ramadhan, untuk tetap berpuasa satu hari dan harus membayar kafarat. Maksudnya mengganti puasanya yang batal di akibatkan melakukan Jima' dengan sengaja pada hari lain. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Bayhaqi dengan sanad yang baik, dan Imam Abu Daud juga meriwayatkan Hadis yang senada dengannya.

Adapun teks Hadis yang diriwayatkan oleh imam Bayhaqi dalam kitabnya sebagai berikut :

وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أخبرنا أبو الوليد الفقيه، حدثنا جعفر بن أحمد بن نصر، حدثنا أبو مروان، حدثنا إبراهيم بن سعد، أخبرني الليث بن سعد، عن الزهري، عن حميد، عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: "أقض يوما مكانه".²⁵

Artinya: Mengabarkan kepada kami Abu 'Abdillah al-Hafiz, Mengabarkan kepada kami Abu Walid Faqih, dari Ja'far bin Ahmad bin Nasr, dari Abu Marwan, dari Ibrahim bin sa'ad, Mengabarkan kepada kami Laits bin Saaf, dari Zauhari, dari Hamid, dari Abi Hurairah Nabi SAW Bersabda: "qadha satu Hari (maksudnya puasa yang tinggal)".

Hadis yang senada juga diriwayatkan oleh Imam Abu Daud dalam kitabnya.

باب كفارة من أتى أهله في رمضان

حدثنا مسدد ومحمد بن عيسى، المعنى، قالوا: حدثنا سفيان: قال مسدد: حدثنا الزهري، عن حميد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، قال: أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هلكت، قال: «ما شأنك؟» قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: «فهل تجد ما تعتق رقبة؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكنا؟» قال: لا، قال: «اجلاس». فأتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال: «تصدق به» فقال: يا رسول الله، ما بين لا بتيها أهل بيت أفقر منا! فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت ثناياه، قال: «فأطعمه إياهم». وقال مسدد في موضع آخر: أنياه.²⁶

Artinya: Bab Denda orang yang bersetubuh di hari Ramadhan

Dari Abi Hurairah R.A dia berkata: pernah seorang laki-laki datang kepada Nabi SAW berkata: saya telah menyetubuhi istri saya di bulan Ramadhan. Beliau bertanya: apakah

²⁵ Al- Bayhaqi, *As- Sunan as-Saghir*, Juz. 1, (Beirut-Lebanon: Dar al-Kitab al-'ilmiyyah, 1992), h. 358.

²⁶ Abi Daud, *Sunan Abi Daud*, Juz. 1 (t.tp: Daar al-Ilmi, 2003), h.377.

kamu mendapatkan untuk memerdekakan seorang sahaya? Jawab orang itu: Tidak. Tanya beliau: mampukah kamu berpuasa dua bulan berturut-turut? Jawab orang itu: Tidak. Tanya beliau: Mampukah kamu memberi makan kepada enam puluh orang miskin? Jawab orang itu: Tidak. Beliau bersabda: Duduklah! Lalu Nabi SAW datang membawa sebgor buah kurma kering. Setelah itu beliau bersabda: bersedekahlah dengan barang ini! Lalu orang itu berkata: Wahai Rasulullah! Tak ada suatu keluarga rumah yang lebih fakir dari keluarga rumah kami di kota Madinah ini! Maka Rasulullah SAW tertawa, sampai gigi taring beliau itu tampak. Beliau bersabda: berilah makan buah kurma itu kepada mereka.

Dan juga Hadis sebagai berikut:

حدثنا جعفر بن مسافر، حدثنا ابن أبي فديك، حدثنا هشام بن سعد، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم أفطر في رمضان، بهذا الحديث، قال: فأتي بعرق فيه تمر قدر خمسة عشر صاعا وقال فيه: "كله أنت وأهل بيتك، وصم يوما، وستغفر الله".²⁷

Artinya: Dari Abi salamah bin Abdirrahman, dari Abi Hurairah R.a. dia berkata: pernah seorang laki-laki datang kepada Nabi SAW, dia berbuka pada bulan Ramadhan, selanjutnya Hadis di atas ini kata Abu Hurairah: lalu beliau dihaturi sebgor buah kurma, yang membuat kurang lebih lima belas gantang. Selanjutnya dalam Hadis itu beliau bersabda kepada orang itu: makanlah buah kurma itu, kamu dan keluarga rumahmu, lalu berpuasalah sehari, dan mohon ampunlah pada Allah.

Melihat dari pendapat dan dalil-dalil yang dikemukakan imam an-Nawawi di atas, imam an-Nawawi juga menuliskan dalam kitabnya bahwa:

ولأنه إذا وجب القضاء على التارك ناسيا فالعادم أولى.²⁸

Artinya: Oleh karena itu apabila orang yang meninggalkan Shalat kerana lupa diwajibkan untuk mengqadhanya maka kewajiban tersebut lebih utama dibebankan kepada orang yang meninggalkan Shalat dengan sengaja.

Setelah apa yang dipaparkan di atas maka dapat disimpulkan bahwa imam an-Nawawi mewajibkan Shalat yang ditinggalkan karena sengaja maupun yang tidak disengaja itu untuk diqadha. Tetapi hal yang bertolak belakang terjadi ketika melihat pendapat Ibnu Hazm dalam kitabnya *al-Muhalla* bahwa:

مسألة: وأما من تعمد ترك الصلاة حتى خرج وقتها فهذا لا يقدر على قضائها أبدا.²⁹

Artinya : Masalah: adapun orang yang sengaja meninggalkan Shalat hingga keluar waktunya maka hal tersebut tidak bisa diqadhanya selama-lamanya.

²⁷ *Ibid*, h. 378.

²⁸ *Ibid*, h. 77

²⁹ Ibnu Hazm, *al-Muhalla bil Atsar*, Juz. 2, (Beirut-Lebanon: Darul Kutub Ilmiah, t.th.), h. 10.

Dan adapun dalil dari pendapat Ibnu Hazm adalah terletak pada surah al-Maun (107:4-5):

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ . الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ .

Artinya: Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang Shalat, (yaitu) orang-orang yang lalai dalam Shalatnya.³⁰

Dan firman Allah Swt dalam Surah Maryam (19: 59).

* خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا

Artinya: Maka datanglah sesudah mereka, pengganti (yang jelek) yang menyia-nyikan Shalat dan memperturutkan hawa nafsunya, Maka mereka kelak akan menemui kesesatan. ³¹

Dan juga terdapat pada surah at-Talaq (65 :1)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا تَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

Artinya: Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar), dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah, Maka Sesungguhnya Dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. kamu tidak mengetahui barangkali Allah Mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru.³²

Ayat ini sebagai kecaman bagi mereka yang meninggalkan Shalat wajib dengan sengaja.

فلو كان العاقد لترك الصلاة مدركالها بعد خروج وقتها لما كان له الويل، ولا لقي الغي، كما لاويل ولاغى لمن أخرها الى اخر وقتها الذي يكون مدركا لها.³³

Artinya: Jikalau orang yang sengaja meninggalkan Shalat itu mendapati Shalat tersebut setelah keluar waktunya, maka tidaklah ia mendapatkan celaan dan dia tidak mendapatkan kesesatan, sebagaimana tidak ada celaan dan kesesatan bagi orang yang menunda Shalat, hingga akhir waktunya yang dia mendapati Shalat tersebut.

³⁰ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, h. 917.

³¹ *Ibid*, h.425.

³² *Ibid*, h. 816.

³³ Ibnu Hazm, *al-Muhalla bil Atsar*, h. 10.

Maka dapat di tarik kesimpulan bahwa Ibnu Hazm tidak membolehkan tentang qadha Shalat yang ditinggalkan dengan sengaja tersebut karena dia beralasan bahwa jika seandainya Shalat ini boleh diqadha maka tidak akan ada lagi orang yang berdosa dan mendapatkan celaan dari Allah.

Setelah peneliti mengemukakan munaqasah adillah antara kedua pendapat antara imam an-Nawawi yang mengatakan wajib hukumnya mengqadha Shalat wajib yang ditinggalkan dengan tidak sengaja begitupula hukumnya dengan yang sengaja ditinggalkan, sedangkan Ibnu Hazm membahas tentang mengqadha Shalat wajib yang ditinggalkan karena disengaja ini maka dia mengatakan tidak bisa diqadha dan walaupun diqadha maka akan sisa-sia saja.

Dan adapun pendapat yang lebih Rajih adalah pendapat yang pertama yaitu pendapat Imam an-Nawawi, karena hujjahnya lebih kuat, dari pada pendapat Ibnu Hazm, ini dibuktikan dengan pendapat Ibnu Hazm yang mengemukakan dalil surah at-Talaq (65 :1), Surah Maryam (19: 59) dan surah al-Maun (107:4-5), yang sama sekali tidak bisa digunakan sebagai hujjah untuk kasus mengqadha Shalat wajib yang ditinggalkan karena disengaja ini, dan seperti yang tertulis dipembahasan-pembahasan sebelumnya bahwa mayoritas ulama sepakat bahwa wajib hukumnya mengqadha shalat yang ditinggalkan disengaja maupun tidak disengaja tapi peneliti menyadari bahwa dalam hal ini imam an-Nawawi menggunakan Qias dalam memahami Hadis dari imam Bayhaqi dan Abu Daud, sementara Ibnu Hazm tidak memakai Qias sebagai metode mengistimbatkan suatu masalah *Fiqh* dalam pendapatnya, dan Ibnu Hazm hanya memakai teks ayat saja, atau secara harfiyah saja. Hal ini dikarenakan permasalahan *qiyas* dalam eksistensinya sebagai salah satu sumber hukum Islam dalam lapangan ilmu hukum menjadi salah satu sebab dari berbagai macam sebab lainnya yang menimbulkan silang pendapat atau perselisihan diantara para ulama. madzhab Daud az-Zahiri tidak mau mengakui *qiyas* apalagi menerima atau menggunakannya. Sedang di kalangan ulama – ulama lainnya seperti ulama jumhur dan madzhab menerimanya sebagai dalil hukum syari'at.³⁴

D. Kesimpulan

Maka bisa diambil kesimpulan bahwa, Imam an-Nawawi dari kalangan Syafi'iyah mengatakan bahwa wajib hukumnya mengqadha salat wajib yang ditinggalkan dengan tidak sengaja demikian pula halnya dengan sengaja, dalam hal ini imam an-Nawawi mempergunakan yaitu *qias Aulawi* dan *qiyas musawi* dalam mengistimbatkan hukumnya serta adanya *Ijma'* yang menyatakan kewajiban mengqadha salat tersebut., berbeda halnya dengan Ibnu Hazm dari kalangan Zahiriyah yang mengatakan bahwa tidak ada qadha salat yang disyari'atkan oleh Allah SWT, sehingga ketika tidak ditemukan dalil yang mengatur qadha salat ini dengan tegas, kenapa harus di ada-adakan dan seandainyaupun di kerjakan

³⁴ Subhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Dalam Islam* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1981), h. 127.

maka akan sia-sia saja, menurut Ibnu Hazm seseorang yang telah meninggalkan salat dengan sengaja maka tidak ada kata lain selain bertaubat pada Allah Swt dan memperbanyak melaksanakan salat sunnat, dan amalan-amalan sunnat lainnya.

Bisa disimpulkan bahwa perbedaan ini disebabkan karena perbedaan pandangan diantara imam an-Nawawi dan Ibnu Hazm dalam menggunakan *qias* dan *Ijma'* sebagai mengistimbatkan hukum, sehingga menyebabkan terjadinya perbedaan pandangan diantara imam an-Nawawi dan Ibnu Hazm.

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*. Jakarta: Terbit Terang, 2002.
- Abadi, 'Aun al-Ma'bud 'ala Syarh Sunan Abi Daud, Beirut-Lebanon: Dar Ibnu Hazm, 2005.
- Ad-Dimasyqi, Abdurrahman. *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilaf al-Aimmah*. Beirut-Libanon: Dar al-Fikri, t.th.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islam*³, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- _____. *Tafsir al-Munir*, Beirut-Libanon: Dar al-fikri al-Muatsir, 1991.
- Al-Anshari, Zakaria *Tuhfah at-Tullab*, tt. : Al-haramain, tt.h.
- Al- Bayhaqi, *As- Sunan as-Saghir*, Beirut-Lebanon: Dar al-Kitab al-'ilmiyyah, 1992.
- Al-Ghazin. *Lubab al-Takwil fi Ma'anittanzil*. Juz. 6. t.t.: Dar Al-Fikri, 1979.
- Al-Hanafi, Ibnu al-Hammam, *Syarh Fath al-Qadir*, Dar al-Kutub al-'ilmiah, Beirut-Libanon, 1995.
- Al-Jaziri, 'Abd al-Rahman, *al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah*, Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, 2008.
- Al-Jauziyah, Ibnu al-Qayyim. *al-masail al-Fiqhiyyah*. Riyad: Dar Ibnu al-Qayyim, 2007.
- Al-Khatib as-Syarbaini, Muhammad, *Mugni al-Muhtaj*, Juz. 1, Beirut- Libanon: Dar al-Fikr, 1978.
- Al-Mahalli, Jalaluddin dan As-Suyuthi, Jalaluddin. *Tafsir Jalalain*. Jilid. 3. Penerjemah: Bahrin Abubakar. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1999.
- Al-Maragi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maragi*. Juz. 28. Penerjemah: Bahrin Abu Bakar. Semarang : Toha Putra, 1993.
- Al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar Al-Hadis, 2002.

An-Najdi, Abd ar-Rahman. *Ar- Raud al-Murbi ' Syarh Zad al-Mustaqni ' .* Beirut-Libanon, t.th.

An-An-Nawawi, *al-Majmu ' Syarh al-Muhazzab .* Juz. 3. Beirut-Libanon: Daar Al Fikr, 2000.

_____, *Raudhah at-Thalibin .* Juz. 1. Beirut-Libanon: al-Maktab al-Islami, 1991.

As- Sabiq, as-Sayyid, *al-Fiqh as-Sunnah*, Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, 1977.

As - Syarakhsi, Syamsuddin *al- Mabsuth*, Beirut – Libanon: Dar al-Fikr al-‘Ilmiyyah, t.t.

At-Tabari, *Jamik al-Bayan fi Takwil al-Qur 'an .* Jilid. 8. Beirut-Libanon: Dar al-Kutub Ilmiyah, 2005.

Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munir .* Juz. 27. Beirut-Libanon: Dar al-fikri al-Muatsir, 1991.

_____, *Ushul al-Fiqh al-Islam³ ,* Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

HUKUM JUAL BELI AIR SUSU IBU (ASI) (Menurut Imam Syafi'i Dan Imam Abu Hanifah)

Oleh: Aripin Marpaung¹

ABSTRAK

This study is to compare imam Syafi'i and Imam Abu Hanifah on selling breast milk according to imam Abu Hanifah, selling breast milk is forbidden, since breast milk is poot of humman body that is honered while imam Syafi'i maintaince that breast milk is permussible to sell for breast milk is pure drink permussible and fulfill reguenments of object to sell.

Tulisan ini untuk membandingkan pendapat imam Syafi'i dan imam Abu Hanifah tentang jualbeli air susu ibu (ASI), Para ulama sepakat dalam mengakui penyempurnaan-penyempurnaan dan kegunaan ASI, akan tetapi mengenai boleh tidaknya untuk diperjualbelikan terjadi perbedaan pendapat. Menurut imam Abu Hanifah bahwa menjual belikan ASI tidak boleh, menurut imam Syafi'i bahwa menjualbelikan ASI dibolehkan. adapun pendapat yang paling rajih menurut penulis sendiri, berdasarkan dari segi dalil dan jalan pikiran serta manfaat ASI adalah pendapat Imam Syafi'i.

Kata Kunci : Air Susu Ibu, Jual Beli, Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah

A. PENDAHULUAN

Jual beli adalah pemindahan hak milik terhadap suatu benda atau barang kepada orang lain dengan menerima yang mempunyai aturan atau cara yang disepakati.

Jual beli mempunyai tiga dasar yaitu: al-Qur'an, al-Sunnah, serta ijma' ulama. Untuk menjaga agar jual beli tidak menyimpang dari ketentuan-ketentuan, mestilah dipenuhi syarat dan rukunnya. Adapun syaratnya ialah: bersihnya barang, bermanfaat, milik yang

¹ Aripin Marpaung adalah dosen fakultas Syari'ah IAIN Sumatera utara. Ia menyelesaikan S1 di jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum IAIN SU dan S2 di Jurusan Hukum Islam Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara.

melakukan akad, mampu menyerahkannya, mengetahui, serta barang yang diakadkan itu ada ditangannya.

Rukun jual beli ialah: ijab dan qabul, penjual dan pembeli, harga yang ditentukan, serta adanya yang dihargakan. Allah mensyari'atkan jual beli sebagai keluangan dan kekeluasan yang sangat banyak himah bagi hamba-hambanya, termasuk menjualbelikan ASI.

Para ulama sepakat dalam mengakui penyempurnaan-penyempurnaan dan kegunaan ASI, akan tetapi mengenai boleh tidaknya untuk diperjualbelikan terjadi perbedaan pendapat. Menurut Imam Abu Hanifah bahwa ASI tidak boleh diperjualbelikan baik yang masih di payudara atau yang telah dikeluarkan, sebab menurutnya bahwa ASI adalah bahagian dari tubuh manusia yang sangat dimuliakan.

Imam Syafi'i membolehkan menjualbelikan ASI, sebab menurutnya bahwa ASI meskipun berasal dari tubuh manusia, namun ia adalah benda yang suci dan bermanfaat, jelaslah dari kedua pendapat imam tersebut terjadi perbedaan pendapat. Adapun sebab terjadinya perbedaan pendapat ini ialah adanya perbedaan pandangan mereka terhadap 'ain air susu ibu (ASI) untuk disebut sebagai *juzu'* manusia dan eksistensinya untuk diperjualbelikan, dan serta adanya pertentangan di antara dua *qiyas* dan *mantiq* dalam menempuh jalan pikiran masing-masing.

Pendapat terkuat menurut penulis adalah pendapat Imam Syafi'i, sebab ASI adalah golongan minuman yang suci dan sangat bermanfaat bagi bayi serta tidak ada larangan kongkrit untuk menjualbelikannya.

Air Susu Ibu (ASI) sangat penting dan berguna bagi pertumbuhan anak manusia. Hingga sampai sekarang ini pemberian ASI kepada anak selalu digalakkan. Sejalan dengan kepentingan itu, Allah berfirman dalam Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 233 sebagai berikut:

﴿وَالْوَالِدَتُ يُرَضِّعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ﴾

Artinya: Dan para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.²

Dari ayat di atas jelaslah bahwa Allah memerintahkan memberikan ASI kepada anak dengan sempurna selama dua tahun. Para ulama sepakat dalam mengakui penyempurnaan penyusuan dan kegunaan ASI, karena jelas anjuran yang disebutkan dalam Alquran menunjukkan bahwa ASI sangat bermanfaat bagi pertumbuhan anak. Akan tetapi mengenai ASI ini timbul beberapa masalah termasuk menjualbelikannya. Sejak zaman dahulu orang yang telah banyak menyusukan anaknya kepada orang lain dengan cara upahan. Dan kebiasaan itu tidak menutup kemungkinan akan berlanjut terus sampai zaman sekarang

² Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha, 1989), hal. 57.

baik dengan cara upahan atau berjual beli. Untuk itulah penulis mencoba meneliti tentang hukum menjual belikan ASI ini menurut pendapat para ulama.

Menurut Imam Abu Hanifah tidak boleh menjualbelikan ASI yang masih berada dalam payudara maupun yang telah dikeluarkan, sebagaimana pendapat berikut ini:

قال ولا بيع لبن أمرأة قدح وقال الشافعي رحمه الله يجوز بيعه لأنه مشروب طاهر. ولنا أنه جزء الأدمى وهذا لجميع الزاء أنه مكرم

Artinya: Imam Abu Hanifah berkata: "Dan tidak dibolehkan Air Susu Ibu (ASI) pada mangkok". Dan berkata Imam Syafi'i ra: "Boleh menjualbelikannya karena ASI minuman yang suci". Kami (Abu Hanifah) bahwasanya ASI bahagian jiwa manusia menurut yang mana semua itu adalah yang dimuliakan.³

Pendapat Imam Abu Hanifah ini bukan hanya *fi qadi* (pada mangkok) saja, tetapi termasuk juga menjualbelikan ASI yang masih berada dalam payudara, sebagaimana keterangan lebih lanjut berikut ini:

فليس قيد ائر الأوانس سواء وانما هو قيد باعتبار لازمه وهو الفصالة عن مقره كي لا ينطن ان امتناع بيعه مادام في الضوع كغيره بل على سائر احواله لا يجوز بيعه

Artinya: Maksud perkataan tidak boleh menjualbelikan Air Susu Ibu (ASI) pada mangkok ialah menerangkan larangan menjual Air Susu Ibu (ASI) sesudah berpisah dari payudara atau sudah diperas. Maka sesungguhnya ASI tidak mungkin berada di dalam mangkok, kecuali sudah berpisah dari payudara (sudah dikeluarkan). Adapun 'ain qadahiah (mangkok) maka tidak itu saja yang diqaidkan, tetapi termasuk semua tempat yang sama dengan mangkok. Hal itu hanya qaid yang menjadi pandangan, melazimi berpisahanya ASI dari tempatnya (payudara), agar tidak ada yang menganggap bahwa larangan jual beli itu tidak selamanya hanya larangan semasa berada ditempatnya (payudara) seperti lainnya, akan tetapi larangan itu meliputi semua keadaan baik yang berada dalam payudara atau yang sudah dikeluarkan dalam mangkok tidak boleh diperjualbelikan.⁴

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa Imam Abu Hanifah tidak membolehkan menjual belikan ASI, baik yang sudah dikeluarkan dari payudara maupun yang belum. Alasan Imam Abu Hanifah, karena ASI itu juga termasuk bagian (juzu') dari anak Adam. Sedangkan juzu' anak Adam itu dimuliakan, sebab itu tidak boleh dijualbelikan.

Menurut Imam Syafi'i bahwa jual beli ASI dibolehkan sebagaimana yang disebutkan dalam kitab Fath al-Qodir di atas sebagai berikut:

وقال الشافعي رحمه الله يجوز لأنه مشرب طاهر

³ Ibn al-Humam, *Syarh Fath al-Qodir*, Jilid VI (Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby, t.th), hal. 423.

⁴ *Ibid*.

Artinya: “Dan berkata Imam Syafi'i ra: Boleh menjualbelikan sebab ia minuman yang suci”⁵.

Berhubung kutipan ini diambil dari kitab yang disusun oleh ulama Hanafiah, maka perlu diperjelas dari pendapat yang dikutip langsung dari fiqh Imam Syafi'i atau ulama Syafi'iyah untuk menopang kekuatan pendapat yang diuraikan dalam kitab Fath al-Qodir itu sendiri sebagai berikut:

Dalam kitab al-Umm disebutkan:

وقال اشافعي فاصل البيوع كما مباح اذا كانت برضا المبيع الجائز الامر فيما تباعا الا ماهي عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم منها وما كان في معنى ماهي عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم باذنه داخل في المعنى المنهى عنه وما فرق ذل ابناء بما وصفا من اباحة البيع في كتاب الله تعالى.

Artinya: Berkata Imam Syafi'i; maka pada asalnya semua jual beli itu boleh, apabila rida kedua belah pihak yang berjual beli. Boleh semua perkara yang dijualbelikan kedua pihak tersebut kecuali apa-apa yang dilarang Rasulullah saw., dari padanya. Dan apa-apa yang dilarang Rasulullah diharamkan dengan menunjukkan masuk pengertian yang dilarang. Dan yang selain demikian itu (yang dilarang Rasulullah) kami bolehkan dengan apa saja, dan kami sifatkan dari kebolehan jual beli pada Kitab Allah Ta'ala.⁶

Dari penjelasan Imam Syafi'i ini, dapat dipahami setiap yang boleh dimakan dan diminum manusia boleh dijualbelikan atau dipertukarkan asal saja sama, baik yang dapat disukai maupun ditimbang dan tunai.

Adapun Air Susu Ibu (ASI) adalah minuman yang suci untuk diminum manusia (anak), jika demikian boleh ia dijualbelikan.

Pemahaman yang diambil dari kitab al-Umm ini sejalan dengan apa yang dijelaskan oleh ulama Syafi'i sebagaimana yang diuraikan dalam kitab Mizan al-Kubra sebagai berikut:

المأكول والمشروب معنى المأكول فكل ما أكل دميون وشربوا غلا يجوز ان يباع منه بشيء من ضفة الا مثلا بمثل ان كان وزنا فوزن وان كان كيلا فكيل يدا بيد

Artinya: Dan dari permasalahan itu sesuatu yang boleh atau tidak untuk diperjualbelikan perkataan Syafi'i dan Ahmad membolehkan jual beli Air Susu Wanita, beserta perkataan Abu Hanifah dan Malik tidak membolehkan menjualbelikannya, maka pendapat yang pertama yakni (Syafi'i dan Ahmad) adalah pendapat yang meringankan dan yang kedua ialah pendapat yang memberatkan dan jalan fikiran pendapat yang pertama itu masuk ke dalam keuntungan pengertian firman Allah Ta'ala “فاتو هن اجورهن” maka

⁵ Ibn al-Humam, op.cit., hal. 423.

⁶ Muhammad Idris asy-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz III (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hal. 2.

jika menyusukan anak-anakmu berilah mereka upahnya, yakni dengan harta susu mereka (perempuan) dan upah pemeliharaan mereka terhadap anak tersebut, maka firman Allah Ta'ala فاتوهم أجورهن menunjukkan dengan sah menjualbelikannya.⁷

Dari kutipan-kutipan yang telah dikemukakan di atas, baik yang dikutip dari kitab al-Umm, maupun dari kitab Syafi'i, jelaslah bahwa Imam Syafi'i membolehkan jual beli Air Susu Ibu (ASI).

Jadi jelaslah bahwa pendapat kedua ulama di atas antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i terjadi perbedaan pendapat. Menurut Imam Abu Hanifah tidak boleh menjual belikan ASI yang berada dalam payudara maupun yang telah dikeluarkan. Sedangkan menurut Imam Syafi'i membolehkan menjual ASI yang telah dikeluarkan dari payudara.

Oleh sebab itulah penulis mengangkat masalah ini sebagai karangan ilmiah dengan judul: Jual Beli Air Susu Ibu (ASI) Menurut Imam Syafi'i dan Abu Hanifah.

B. Menurut Imam Syafi'i dan Dalilnya

Menurut Imam Syafi'i bahwa jual beli ASI dibolehkan sebagaimana yang disebutkan dalam kitab Fath al-Qadir di atas sebagai berikut:

وقال الشافعي رحمه الله جوز بيعه لأنه مشروب طاهر

Artinya: "Dan berkata Imam Syafi'i rahimahullah, boleh menjual belikannya sebab ia minuman yang suci"⁸.

Karena kutipan ini diambil dari kitab yang disusun oleh ulama Hanafiah, maka perlu diperjelas dari pendapat yang dikutip langsung dari fiqh Imam Syafi'i atau ulama Syafi'iyah untuk menopang kekuatan pendapat yang diuraikan dalam kitab Fath al-Qadir sebagai berikut:

Dalam kitab *al-Umm* disebutkan:

وقال الشافعي فاصل البيوع كما مبأ إذا كانت برضا المبايعين الجائزي الأمر فيما تباعا إلا ما هي عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم منها وما كن في معنى ما هي عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم باذنه داخل في المعنى المنهى عنه ومافرق ذلم أبناء بما وصفا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى.

Artinya: "Berkata Imam Syafi'i: maka pada asalnya semua jual beli itu boleh, apabila rida kedua belah pihak yang berjual beli. Boleh semua perkara yang dijualbelikan kedua pihak tersebut kecuali apa-apa yang dilarang Rasulullah saw., dari padanya. Dan apa-apa yang larang Rasulullah diharamkan dengan menunjukkan masuk pengertian yang

⁷ Al-Sya'rani, *Mizan al-Kubra*, Juz III (Jeddah: Li Atba'ah an-Nash wa al-Tauzikh, t.th), hal. 65.

⁸ Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir*, Juz VI (Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby, t.th), hal. 423.

dilarang. Dan yang selain demikian itu (yang dilarang Rasulullah) kami bolehkan dengan apa saja, dan kami sifatkan dari kebolehan jual beli pada Kitab Allah Ta'ala".⁹

Dari kutipan sebagaimana di atas diketahui menurut Imam Syafi'i apapun boleh dijualbelikan selama tidak ada larangan Allah dan Rasul. Lebih lanjut Imam Syafi'i mengatakan sebagai berikut:

المأكول والمشروب معنى المأكول فكل ما أكل دميون وشربوا اغلا يجوز ان يباع منه بشيء من ضفة الامثلا بمثل ان كان وزنا فوزن وان كان كيلا فكيل يدا بيد

Artinya: "Maka setiap yang dimakan manusia dan yang diminumnya tidak boleh dijual sesuatu dari padanya sesuatu dari jenisnya selain sama dengan sama, kalau dia itu ditimbang, maka ditimbang, kalau ia yang disukat maka disukat tangan dengan tangan (tunai).¹⁰

Dari penjelasan Imam Syafi'i, dapat dipahami setiap yang boleh dimakan dan diminum manusia boleh dijualbelikan atau dipertukarkan asal saja sama, baik yang dapat disukat maupun ditimbang dan tunai.

Adapun Air Susu Ibu (ASI) adalah minuman yang suci untuk diminum manusia (anak), jika demikian boleh ia dijualbelikan.

Pemahaman yang diambil dari kitab al-Umm ini sejalan dengan apa yang dijelaskan oleh ulama Syafi'i sebagaimana yang diuraikan dalam kitab *Mizan al-Kubra* sebagai berikut:

ومن ذلك قول الشافعي واحمد بجواز بيع لبن المرأة مع قول أبي حنفة ومالك أنه لا يجوز بيعه فالأول مخفف وا ثاني مشدد ووجد الأول دخول بيعه في ضمن قوله تعالى، فان أو ضمن لكم فأتوهن اجورهن أي تعن لبنهن وأجرة خضاتهن للطف فقوله تعالى فأتوهن اجورهن مؤذن بصحة بيعه

Artinya: Dan dari permasalahan itu sesuatu yang boleh atau tidak untuk diperjualbelikan perkataan Syafi'i dan Ahmad membolehkan jual beli Air Susu Wanita, beserta perkataan Abu Hanifah dan Malik tidak membolehkan menjualbelikannya, maka pendapat yang pertama yakni (Syafi'i dan Ahmad) adalah pendapat yang meringankan dan yang kedua ialah pendapat yang memberatkan dan jalan fikiran pendapat yang pertama itu masuk ke dalam keuntungan pengertian firman Allah Ta'ala "فأتوهن اجورهن" maka jika menyusukan anak-anakmu berilah mereka upahnya, yakni dengan harta susu mereka (perempuan dan upah pemeliharaan mereka terhadap anak tersebut, maka firman Allah Ta'ala "فأتوهن اجورهن" menunjukkan dengan sah menjualbelikannya.¹¹

⁹ Muhammad Idris asy-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz III (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hal. 2.

¹⁰ *Ibid.*, hal. 31.

¹¹ Al-Sya'rani, *Mizan al-Kubra*, Juz III (Jeddah: Li Atba'ah an-Nasr wa al-Tauzikh, t.thal.), hal. 65

Dari kutipan-kutipan yang telah dikemukakan di atas, baik yang dikutip dari kitab al-Umm, maupun dari Kitab Syafi'i, jelaslah bahwa Imam Syafi'i membolehkan jual beli Air Susu Ibu (ASI).

Alasan Imam Syafi'i dalam menetapkan hukum kebolehan menjualbelikan ASI tersebut adalah:

1. Karena Air Susu Ibu (ASI) adalah salah satu yang masuk dalam kategori syarat benda yang boleh untuk diperjualbelikan.
2. Karena Air Susu Ibu (ASI) itu adalah minuman yang suci, sebagaimana berikut ini:

لأنه مشروب طاهر

Artinya: Karena ia (ASI) minuman yang suci.¹²

3. Karena jual beli ASI itu tidak ada larangan dalam Alquran dan Hadis, sedangkan ASI itu bermanfaat bagi orang lain. Dapat dipahami menurut Imam Syafi'i boleh menjualbelikan ASI karena ia minuman yang suci dan bermanfaat bagi bayi.
4. Adanya firman Allah Ta'ala sebagaimana disebutkan dalam kitab Mizan al-Kubra:

قوله تعالى، فإن أو ضعن لكم فأتوهن أجورهن أي تعن لبنهن وأجرة خضاتهن للطف فقوله تعالى فأتوهن أجورهن مؤذن بصحة بيعه

Artinya: Firman Allah Ta'ala maka jika mereka menyusun anak-anakmu berilah mereka upahan, yakni harga susu mereka (perempuan) dan upah pemeliharaan mereka terhadap anak tersebut. Karena firman Allah swt., maka berilah mereka upahnya menunjukkan dengan sah menjualbelikan.¹³

Firman Allah tersebut lebih lengkap terdapat pada surat at-Talaq: 6 sebagai berikut:

أُخْرَىٰ لَهُ فَسَرْضِعْ تَعَاْسَرْتُمْ وَإِنْ يَعْرِوْفِ بَيْنَكُمْ وَأَتَمِرُوا أَجُورُهُنَّ فَآتُوهُنَّ لَكُمْ أَرْضَعْنَ فَإِنْ

Artinya: Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anakmu) untukmu maka berilah kepada mereka upahnya dan musyawarahlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik dan jika kamu menerima kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan anak itu untuknya.¹⁴

Ayat di atas adalah salah satu dalil pendukung bagi pendapat Imam Syafi'i tentang kebolehan menjualbelikan Air Susu Ibu (ASI).

Selanjutnya Imam Syafi'i menyebutkan sebagai berikut:

احل كل بيع تبيعه المتبايعان جزئى الامر فيما تبيعاه عن ترض منها

¹² Ibn al-Humam, op.cit., hal. 5.

¹³ Al-Sya'rani, loc.cit.

¹⁴ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, 1989), hal. 946.

Artinya: Allah menghalalkan semua jual beli dari dua pihak yang berjual beli pada apa-pada yang dijualbelikan dari yang diridai keduanya.¹⁵

Dari penjelasan di atas ini dapat dipahami bahwa Imam Syafi'i membolehkan menjualbelikan apa-apa yang diridai kedua pihak yang berjual beli, maksudnya agar terhindar dari adanya unsure paksaan.

Imam Syafi'i dalam membolehkan jual beli Air Susu Ibu (ASI) dengan dalil yang sudah disebutkan sebagai alasannya dan terhindar dari adanya unsure paksaan dalam penjualan Air Susu Ibu (ASI) tersebut.

C. Menurut Imam Abu Hanifah dan Dalilnya

Menurut Imam Abu Hanifah tidak boleh menjualbelikan ASI yang masih berada dalam payudara maupunn yang telah dikeluarkan, sebagaimana pendapat berikut ini:

قال ولا يبيع لبن امرأه قدح وقال الشفعي رحمه الله يجوز بيعه لأنه مشروب طاهر. ولنا أنه جزء الأذى وهذا بجميع اجزاء أنه مكمل.

Artinya: Imam Abu Hanifah berkata: "Dan tidak dibolehkan Air Susu Ibu (ASI) pada mangkok". Dan berkata Imam Syafi'i ra.: "Boleh menjualbelikannya karena ASI minuman yang suci". Kami (Abu Hanifah) bahwasanya ASI bagian jiwa manusia menurut yang mana semua itu adalah yang dimuliakan.¹⁶

Pendapat Imam Abu Hanifah ini bukan hanya fi qadi (pada mangkok) saja, tetapi termasuk juga menjualbelikan ASI yang masih berada dalam payudara, sebagaimana keterangan lebih lanjut berikut ini:

قوله ولا يبيع لبن امرأة في قدح هذا القيد لبيان منع بيعه انفصاله عن محله فإنه فيكون في قدح الابدافصاله. أما عين القدحيت فليس قيد ابل سئر الأوانس سواء وانما هو قيد باعتبار لازمه وهو انفصاله عن مقره كي لا ينطن ان امتناع بيعه مادام في الضوع كغيره بل على سائر احواله لا يجوز بيعه.

Artinya: Maksud perkataan tidak boleh memperjualbelikan Air Susu Ibu (ASI) pada mangkok ialah menerangkan larangan menjual Air Susu Ibu (ASI) sesudah berpisah dari payudara atau sudah diperas. Maka sesungguhnya ASI tidak mungkin berada di dalam mangkok, kecuali sudah berpisah dari payudara (sudah dikeluarkan). Adapun 'ain qadahiah (mangkok) maka tidak itu saja yang diqaidkan, tetapi termasuk semua tempat yang sama dengan mangkok. Hal itu hanya qaid yang menjadi pandangan, melazimi berpisahannya ASI dari tempatnya (payudara), agar tidak ada yang menganggap bahwa larangan jual beli itu tidak selamanya hanya larangan semasa berada di tempatnya (payudara) seperti lainnya,

¹⁵ Muhammad Idris asy-Syafi'i, loc.,cit.

¹⁶ Ibn al-Humam, *Syarh Fath al-Qadir*, Jilid, VI, (Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby, t.th), hal. 423.

akan tetapi larangan itu meliputi semua keadaan baik yang berada dalam payudara atau yang sudah dikeluarkan dalam mangkok tidak boleh memperjualbelikannya.¹⁷

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa Imam Abu Hanifah tidak membolehkan menjual belikan ASI, baik yang sudah dikeluarkan dari payudara maupun yang belum.

Adapun alasan Imam Abu Hanifah dalam menetapkan hukum ketidakbolehan menjual belikan ASI tersebut ialah:

1. Menurut Imam Abu Hanifah bahwa ASI itu adalah bahagian tubuh anak Adam, dan semua juzu' anak Adam itu mulia. Karena mulianya tidak boleh dijualbelikan.
2. Alasan Imam Abu Hanifah yaitu juzu' anak Adam itu bukan harta sebagai berikut:

وجزاء الأدمى ليس بمال لان الناس لا يملونه وما ليس بمال لا يجوز بيعه وعورض باذنه لو كان جزء الأدمى
لكن مضعوننا بالاتلاف ببقية اجزاء الأدمى

Artinya: Dan juzu' anak Adam itu bukanlah sebagai harta karena itu manusia tidak boleh menjadikannya sebagai harta dan sesuatu yang bukan harta tidak boleh menjualbelikannya. Dan yang datang dengannya yang dijualbelikan itu, jikalau ia adalah juzu' anak Adam pastilah ia terikut bersama seperti juzu' anak Adam yang tertinggal tidak dijual.¹⁸

Dapat dipahami menurut Imam Abu Hanifah juzu' anak Adam bukan harta jikalau ia dipotong, ia akan ikut binasa bersama tubuhnya yang tertinggal yaitu potongan yang lain. Demikian juga menurut Imam Abu Hanifah ASI yang tidak ada harganya dan tidak boleh dihargakan untuk diperjualbelikan tetapi hanya sebagai bantuan untuk anak saudaranya, sebagaimana berikut ini:

ومن المعروف ان تسقى المرأة لبنها لولدها أخيها المسلم ثلاثين لشرف النسوة الانسان

Artinya: Dan dari demikian diketahui bahwa meminumkan wanita air susunya untuk saudaranya yang Islam dengan tidak ada harga karena kemuliaan jenis manusia tersebut.¹⁹

Dari kutipan di atas jelaslah bahwa Imam Abu Hanifah berpendapat ASI adalah bahagian tubuh manusia yang dimuliakan dan ASI itu bukan golongan harta benda yang dapat diperjualbelikan.

D. Sebab-sebab Perbedaan Pendapat

Adapun asbab al-khilaf antara Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah dalam menetapkan pendapat mereka masing-masing menurut penulis adalah:

¹⁷ Ibid.,

¹⁸ Ibn al-Humam, op.cit., hal. 423.

¹⁹ Al-Sya'rani, op.cit., hal. 65.

1. Tidak ada nas secara konkrit yang menjelaskan tentang boleh tidaknya air susu ibu (ASI) untuk diperjualbelikan.
2. Adanya perbedaan pandangan mereka terhadap 'ain Air Susu Ibu (ASI) untuk disebut sebagai juzu' manusia dan eksistensinya untuk diperjualbelikan.
3. Adanya *ta'arud baina al-qiyasaini fi al-mantiqiyani* (pertentangan di antara dua qiyas pada mantiq) dalam menempuh jalan pikiran mereka masing-masing.

Imam Abu Hanifah memandang bahwa Air Susu Ibu (ASI) itu termasuk bagian dari juzu' anak Adam yang tidak boleh diperjualbelikan, karena dianggap mulia sebagai yang disebutkan dalam kitab Fath al-Qadir sebagai berikut:

ولنا انه جزء الادمي وهذا بجميع اجزائه مكرم

Artinya: *Dan menurut kami bahwasanya Air Susu Ibu (ASI) itu bagian dari juzu' anak Adam itu semuanya dimuliakan.*²⁰

Jelaslah menurut Imam Abu Hanifah bahwa 'ain ASI itu termasuk dimuliakan yang tidak boleh diperjualbelikan.

Sedangkan menurut Imam Syafi'i bahwa 'ain dari pada ASI itu adalah minuman yang suci yang boleh diperjualbelikan, sebagaimana berikut ini:

وقال الشافعي رحمه الله جوز بيعه لأنه مشروب طاهر

Artinya: *Berkata Imam Syafi'i boleh menjualbelikan air susu ibu (ASI) karena ia minuman yang suci.*²¹

Jadi kemuliaan ASI ialah terbitnya dari tubuh yang dimuliakan serta golongan minuman yang suci, maka boleh untuk diperjualbelikan.

Jelaslah asbab al-khilaf antara Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah berpangkal dari perbedaan pandangan mereka tentang 'ain Air Susu Ibu (ASI). Imam Syafi'i memandang 'ain Air Susu Ibu (ASI) tersebut yakni kesuciannya dan bermanfaat karena kesuciannya dan manfaat itulah menyebabkan bolehnya diperjualbelikan.

Sedangkan Imam Abu Hanifah tidak memandang berdasarkan kepada kesucian 'ainnya, akan tetapi ia memandang dari mana ASI itu berasal, karena Air Susu Ibu (ASI) juzu' anak Adam, dan juzu' anak Adam itu sangat dimuliakan, sebab itu tidak boleh diperjualbelikan.

Perbedaan pandangan mereka pada sisi lain yaitu adanya pertentangan dua qiyas.²²

Imam Syafi'i membolehkan menjualbelikan Air Susu Ibu (ASI) dengan jalan fikiran apabila yang diinformasikan dalam silogisme sebagai berikut:

²⁰ Ibn al-Humam, loc.cit.

²¹ Ibid.,

²² Perbedaan mereka bukan pada *qiyas usuliy* tapi pada *mantiqiy*.

Setiap air susu manusia adalah suci dan setiap suci termasuk pada memenuhi persyaratan boleh menjualbelikannya dan air susu ibu boleh menjualbelikannya.

Imam Abu Hanifah mengqiyaskan Air Susu Ibu (ASI) kepada kemuliaan, dimana manusia (anak Adam) sangat mulia yang tidak boleh diperjualbelikan, dan Air Susu Ibu (ASI) adalah juzu' anak Adam itu sendiri. justru itu tidak boleh diperjualbelikan.

Jalan pikiran Imam Abu Hanifah ini diwujudkan dalam bentuk silogisme sebagai berikut:

Setiap air susu ibu adalah juzu' adami dan setiap juzu manusia mulia, tidak boleh diperjualbelikan, dan setiap air susu ibu tidak boleh diperjualbelikan.

Melihat perbedaan qiyas tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa asbab al-khilaf di antara mereka adalah ta'arud baina al-qiyasaini fi al-mantiqiyaini (perbedaan di antara dua qiyas pada mantiq).

E. Pendapat Yang Paling Rajih

Pada pembahasan ini penulis ingin menentukan pendapat yang paling rajih di antara pendapat kedua Imam tersebut. Penulis bukan bermaksud menyelahkan satu pendapat dan membenarkan pendapat yang lain, akan tetapi penulis ingin menentukan pendapat yang paling rajih menurut penulis sendiri.

Untuk menentukan pendapat yang paling rajih ini, penulis mempergunakan beberapa criteria antara lain:

1. Dari segi dalil

Penulis menganggap dalil yang dipergunakan Imam Syafi'i lebih kuat, dimana Imam Syafi'i berpendapat bahwa ASI itu adalah minuman yang suci. Dan sesuatu yang suci bolehlah diperjualbelikan. Dan Imam Syafi'i menyatakan sesuatu yang tidak ada larangan dalam kitab Allah dan Sunnah Rasul boleh dijualbelikan. Dan menjualbelikan ASI ini tidak ada larangan dalam Alquran dan hadis secara konkrit. Hal ini dapat dirujuk dalam pendapat Imam Syafi'i sebagai berikut:

وقال الشافعي فاصل البيوع كما ما اذا كانت برضا المبايعين الجائزي الامر فيما تباع الا ما هي عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم منها وما كن في معنى ما هي عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم باذنه داخل في المعنى المنهى عنه وما فرق ذل ابناء بما وصفا من اباحة البيع في كتاب الله تعالى.

Artinya: Berkata Imam Syafi'i; maka pada asalnya semua jual beli itu boleh, apabila rida kedua belah pihan yang berjual beli. Boleh semua perkara yang dijualbelikan kedua pihak tersebut kecuali apa-apa yang dilarang Rasulullah saw., dari padanya. Dan apa-apa yang dilarang Rasulullah diharamkan dengan menunjukkan masuk pengertian yang

dilarang. Dan yang selain demikian itu (yang dilarang Rasulullah) kami bolehkan dengan apa saja, dan kami sifatkan dari kebolehan jual beli pada Kitab Allah Ta'ala.²³

Kemudian dijelaskan pula dalam kitab *Asybah wa al-Nazair* mazhab Syafi'i sebagai berikut:

الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم وحذا مذهبنا

Artinya: Asal sesuatu itu adalah boleh sepanjang tidak ada dalil yang mengharamkannya, inilah menurut mazhab kami (Syafi'i).²⁴

Mengenai asal pada sesuatu: di antara Imam Syafi'i dan Abu Hanifah terjadi khilaf. Imam Syafi'i berpendapat الإباحة (boleh) sepanjang tidak ada dalil yang mengharamkannya. Sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa asal dari pada sesuatu itu adalah التحريم (haram) sepanjang tidak ada dalil yang membolehkannya. Terjadinya perbedaan ini berpangkal dari masalah yang tidak ada tunjukan hukum sebelumnya.²⁵

Dari kedua pendapat ini penulis cenderung pada pendapat الإباحة (boleh), sebab larangan ataupun kebolehan menjualbelikan Air Susu Ibu (ASI) tidak ada tunjukan hukum sebelumnya di dalam Alquran maupun hadis, sedangkan Air Susu Ibu (ASI) adalah merupakan bahan makanan dan minuman yang dalam kategori benda yang suci serta bermanfaat. Hal ini dapat dianalogikan kepada terjadinya khilaf mengenai asal pada sesuatu disebabkan *fi al-Maskut 'anh*.²⁶ Dan di dalam kitab *Asybah wa al-Nazair* mazhab Abu Hanifah pun diterangkan juga sebagai berikut:

وفي شرح المنارالمصنف،الأصل في الأشياء الإباحة عند بعض الخنفية ومنهم الكرخي. وقال بعض اصحاب الحديث، الأصل فيها العظم. وقال اصحابنا لأصل فيها التوقف بمعنى أنه لا بد لنا من حكم ولكننا لم نقف عليه بالفعل وفي الهداية فصل الحدادان الإباحة أصل

Artinya: Dan pada syarah *al-Manar* bagi musannif menurut sebagian Hanafiah asal pada sesuatu itu adalah mubah, di antara mereka berpendapat seperti itu adalah

²³ Muhammad Idris asy-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz III, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hal. 2

²⁴ Al-Imam Jalaluddin Abd ar-Rahman ibn Abi Bakar al-Suyuti, *Al-Asybah wa al-Nazair*, (Beirut: Maktabah wa Matba'ah, t.th), hal. 43.

²⁵ *Ibid.*,

²⁶ *Fi al-Maskut 'Anh* adalah awal terjadinya khilaf antara Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah dalam membolehkan atau tidaknya bagi asal pada sesuatu. Dan dari perbedaan ini banyak keluar masalah-masalah yang sulit keadaannya terutama mengenai kehalalan ataupun keharaman tentang daging Jeparah untuk dimakan. Lihat Muhammad Arsyad ibn Talib Lubis, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Juz I, Cet V, (Medan: al-Islamiyah, t.thal.), hal. 30. Zainal Abidin Ibrahim ibn Najim, *Al-Asybah wa al-Nazair*, (Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby, 1968), hal. 66. Penulis lebih cenderung pada pendapatnya yang (boleh) berdasarkan adanya hadis Rasul: Allah menghalalkan yang telah ia halalkan dan mengharamkan apa yang telah diharamkan. Dan sesuatu yang tidak ada tunjukan hukum sebelumnya (*al-Maskut 'anh*) maka itu merupakan adanya kemaatan. Dan ambil kamulah itu menjadi suatu kesejahteraan, sesungguhnya Allah tidak pernah lupa mengenai sesuatu apapun. Lihat Jalaluddin Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Al-Asybah wa al-Nazair*, (Beirut: Maktabah wa Matba'ah, t.th), hal. 43.

*al-kurkhiy. Dan berkata sebagian ashab al-hadis, asal padanya (sesuatu) itu terlarang. Dan berkata sahabat kami, asal pada sesuatu itu tawakkuf dengan pengertian mesti ada hukumnya. Akan tetapi kami tidak menghukumkan atasnya terhadap sesuatu perbuatan. Dan pada kitab Hidayah hal itu disebutkan pada pasal hudud yaitu bahwa boleh adalah merupakan hukum asal sesuatu.*²⁷

Dari kutipan-kutipan di atas dapatlah dipahami bahwa setiap yang ada disebutkan dalam Kitab Allah dan Sunnah Rasul tentang keharamannya (larangan) tidak boleh untuk dilakukan, atau asal sesuatu itu boleh selagi tidak ada larangan Allah dan Rasul. Sedangkan jual beli ASI tidak ada dilarang dalam kitab Allah (Alquran) dan juga tidak dilarang dalam hadis, sebab itu bolehlah dijualbelikan.

Ketentuan yang terdapat di dalam Alquran adalah kebolehan memperjualbelikan ASI sebagaimana firman Allah:

فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن

Artinya: *Jika mereka menyusui anak-anak mu berilah mereka upahan, yakni harga susu mereka (perempuan).*²⁸

Imam Syafi'i yang mengatakan suci dapat diterima sebagaimana disebutkan dalam Fath al-Qadir:

وقال الشافعي رحمه الله جوز بيعه لأنه مشروب طاهر

Artinya: *Dan berkata Imam Syafi'i ra., boleh menjualbelikannya, sebab ia minuman yang suci.*²⁹

Setiap yang suci boleh dijualbelikan karena Allah tidak melarang sesuatu yang suci untuk dimanfaatkan dan dijualbelikan.

Adapun mengenai pendapat Imam Abu Hanifah yang menyatakan tidak boleh menjualbelikan ASI berdasarkan kepada kemuliaan, sebagaimana yang disebutkan berikut ini:

ولنا انه جزء الادمي وهذا بجميع اجزائه مكرم

Artinya: *Dan bagi kami (Hanafi) bahwasanya juzu' anak Adam dan semua juzu' anak Adam itu mulia.*³⁰

Menurut penulis bahwa Imam Abu Hanifah menjunjung tinggi harkat dan martabat bahagian anggota tubuh manusia yang sangat dimuliakan. Justru kemuliaan itulah ia mengatakan ASI tidak boleh diperjualbelikan itu sendiri. Namu, hemat penulis kemuliaann

²⁷ Zainal Abidin, *Al-Asybah wa al-Nazair*, (Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby, 1968), hal. 66.

²⁸ Departemen Agama RI., loc.cit.

²⁹ Ibn al-Humam, op.cit., hal. 423.

³⁰ *Ibid.*,

manusia itu tidak menutup kemungkinan untuk menjualbelikan air susunya sekalipun ASI itu sendiri adalah bahagian dari tubuhnya. Sebab adanya penganturan Allah atas pemberian ASI pada bayi serta pemberian upah bagi orang yang menyusukan bayi tersebut mencerminkan bahwa ASI meskipun bahagian tubuh manusia itu sendiri akan tetapi gunanya adalah untuk menolong tubuh orang lain.

Tentang kemuliaan anak Adam ini disebutkan Allah dalam Alquran sebagai berikut:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Artinya: *Dan sesungguhnya telah kami muliakan anak-anak Adam. Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.*³¹

Dari ayat di atas dapat dipahami bahwa manusia itu mulia dan Allah menganugerahkan rezeki yang baik. Jika demikian air susu anak Adam itu adalah suci sebab berasal dari anak Adam yang dimuliakan. Kemudian anak Adam itu disebutkan Allah dilebihkan dari makhluk yang lain. Dengan kelebihan itu dia dapat memberikan pertolongan kepada orang lain.

Air Susu Ibu (ASI) termasuk salah satu sarana menolong seseorang yang sangat membutuhkan dengan cara menjualbelikannya atau dengan cara yang lain.

Kemudian dapat pula dilihat dari *qiyas mantiqiy*, penulis menganggap perubahan *muqaddimah sugra* dan *kubra* yang diformulasikan dalam silogisme dengan jalan pikiran pada pembolehan penjualan Air Susu Ibu (ASI), menurut Imam Syafi'i lebih mendekati kepada segi nas tentang sahnya jual beli harus suci dan bermanfaat.

Pembolehan maupun pelarangan menjualbelikan ASI secara konkrit tidak ada dalam Alquran dan hadis.

2. Dari segi manfaat

Menurut penulis pendapat yang terpilih ialah pendapat Imam Syafi'i. karena ASI itu adalah air yang suci dan bermanfaat. Dan kalau ia dijualbelikan, tentu dapat pula bermanfaat bagi orang lain. Bagi ibu yang berpenyakit atau tidak dapat mengeluarkan air susu dengan baik ia akan mudah memperoleh ASI itu apakah dengan cara membeli air susu dari orang lain atau dengan cara lain. Sebab ASI lebih besar manfaatnya dari pada susu yang lain seperti susu lembu, kambing dan sebagainya. Sejalan dengan itu dalam Alquran disebutkan Allah sebagai berikut:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ

³¹Departemen Agama RI., op.cit., hal. 432.

Artinya: *Dan para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh, yakni yang ingin menyempurnakan penyusuan.*³²

Dari ayat Alquran di atas dapat dipahami bahwa ASI itu sangat dianjurkan, karena Allah telah menyuruh menyusukan anak selama dua tahun penuh. Pengajaran tersebut menggambarkan bahwa di dalam ASI itu terdapat suatu manfaat sehingga perlu dilaksanakan. Dan manfaat ASI itu diuraikan sebagaimana dikutip dari buku ASI sebagai berikut:

- Air susu ibu berkhasiat unggul, menjamin pertumbuhan sehat. Menyusui sendiri; mesra, bayi sehat dan sejahtera, air susu ibu menjamin kelestarian keluarga kecil dan bahagia.
- Menyusui sendiri menjamin kesehatan anak di masa depan; teruskan kebiasaan menyusui anak anda.
- Lindungi kesehatan anak anda, menyusui sendiri tetap berkhasiat sampai bayi dua tahun, mulai umur 5 bulan bayi memerlukan tambahan tetapi jangan dihentikan menyusuinya.
- Hemat dan sehat. Air Susu Ibu (ASI) mengandung zat utama yang diperlukan untuk pertumbuhan sehat jaringan-jaringan tubuh, perkembangan otak, zat-zat penangkis penyakit, dan banyak lagi.
- Sehat, cerdas berkat air susu ibu, ASI mengandung zat-zat utama tubuh yang diperlukan untuk perkembangan sehat jaringan-jaringan tubuh serta perkembangan otak dan mengandung zat penangkis dan penyakit.
- Menyusui sendiri kasih sayang lestari, menuju keluarga kecil yang bahagia.³³

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa ASI sangat bermanfaat bagi pertumbuhan bayi, karena itu pula ASI perlu diberikan kepada anak-anak. Dan kalau ibu anak tersebut tidak dapat mengeluarkan ASI nya, karena sesuatu hal yang memudaratkannya maka sebaiknya anak itu diberi ASI yang berasal dari payudara orang lain. Untuk mendapatkan ASI dari orang lain tidak menutup kemungkinan perlu mengeluarkan biaya sebagai upah atau pembayaran, maka dengan demikian akan dapat menciptakan suasana tolong menolong antara sesama manusia yaitu antara ibu yang tidak dapat menyusukan anaknya dengan wanita lain yang dapat menyusukan anak tersebut. Hal itu sejalan dengan anjuran yang disyariatkan Allah dalam Alquran surah al-Maidah ayat 2 sebagai berikut:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝٢

Artinya: *Dan tolong menolonglah kamu dalam mengerjakan kebajikan-kebajikan dan taqwa dan janganlah kamu tolong menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran dan bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksaannya.*³⁴

³² Departemen Agama RI., op.cit., hal. 57.

³³ GJ. Ibrahim, *Air Susu Ibu*, edisi Bahasa Indonesia, (Jakarta: Yayasan Essentia Medica, 1968), hal. 101.

³⁴ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 157.

Dari kriteria-kriteria yang sudah penulis sebutkan di atas maka penulis beranggapan pendapat yang paling rajih dari pendapat kedua Imam di atas ialah pendapat Imam Syafi'i.

DAFTAR PUSTAKA

Abidin, Zainal, *Al-Asybah wa al-Nazair*, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby, 1968.

Abi Bakar al-Suyuti, Al-Imam Jalaluddin, Abd ar-Rahman ibn, *Al-Asybah wa al-Nazair*, Beirut: Maktabah wa Matba'ah, t.th.

Al-Sya'rani, *Mizan al-Kubra*, Jeddah: Li Atba'ah an-Nash wa al-Tauzikh, t.th.

Asy-Syafi'i Muhammad Idris, *Al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha, 1989.

GJ. Ibrahim, *Air Susu Ibu*, edisi Bahasa Indonesia, (Jakarta: Yayasan Essentia Medica, 1968.

Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir*, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby, t.th.

Ibn al-Humam, *Syarh Fath al-Qodir*, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby.

POLIGAMI DAN SEJARAHNYA DI DALAM ISLAM

(suatu kajian sosiologi)

Oleh : Dra. Armauli Rangkuti MA¹

ABSTRAK

This paper is to explain on polygamy and its history in Islam, nois seeological approoch the ezistence of polygamy practice is debated, Islam legalite it or totally refuse it? Many opinions do not agre on poligamy, while in Islamic pcoptertive majority ulama maintain that the origine of polygamy is mubah (permissible), even this, hukum could be changed into wajib haram (presiden) or sunnah (advised) individual or sosial condition.

Tulisan ini menjelaskan tentang poligami dan tujuannnya didalam penerapan hukum Islam, eksistensi poligami sudah sejak dahulu di perdebatkan oleh para pakar yang menimbulkan pro dan kontra, yang menjadi pertanyaan apakah Islam melegalisasinya atau menolaknya secara total? Banyak muncul anggapan/propaganda yang mempengaruhi pemikiran masyarakat untuk menolak kehadiran poligami, sedang menurut jumhur, hukum asal poligami dalam Islam adalah mubah, dan akan bisa berubah dari hukum asalnya kepada hukum wajib, haram, atau sunat terkait dengan kondosi sosial/ individualnya.

Kata Kunci: Poligami, Hukum, Kondisi Sosial.

A. Pendahuluan

Suatu hal yang penting untuk dicermati dalam membicarakan poligami dan sejarahnya di dalam Islam, adanya tudingan pada abad pertengahan bahwa Islamlah yang pertama kali memperkenalkan poligami di dunia ini dan pondasi Islam dalam percepatan penyebaran Islam terletak ada poligami, demikian juga dalam percepatan penyebaran Islam terletak pada poligami, demikian juga kemunduran Islam juga adalah poligami.² dan sampai sekarang ini pun, masih ada terdengar propaganda yang menyatakan bahwa poligami hanya dilegimitasi oleh ajaran Islam.

¹ Armauli Rangkuti adalah dosen fakultas Syari'ah IAIN Sumatera utara, menyelesaikan Strata 2 dalam bidang hukum Islam di program pascasarjana IAIN SU.

² Murtadha Muthahhari. *Hak-hak Wanita Dalam Islam* (Jakarta: lentera. 1997), hal. 210.

Terkait dengan hal tersebut, maka eksistensi poligami sudah sejak dahulu di perdebatkan oleh para pakar yang menimbulkan pro dan kontra. Kontroversi tersebut secara garis besarnya dapat di klasifikasikan menjadi dua kelompok. Pertama kelompok yang mendukung dibolehkannya poligami, mereka berargummen bahwa poligami itu sudah merupakan sistem kehidupan sosial, sesuai dengan fenomena yang ada dalam masyarakat, baik masyarakat primitif maupun modern. Mereka mengatakan bahwa poligami itu sesungguhnya salah satu solusi untuk membantu wanita dalam mengatasi kegelisahan, kesusahan dan ketelantaran, untuk menuju kehidupan, keluarga yang mulai di bawah naungan seorang pria.

Kelompok kedua adalah kelompok yang menantang eksistensi poligami dengan alasan bahwa poligami itu adalah sistem sosial masyarakat primitive, tidak relevan dengan tuntutan masyarakat modern, dimana kaum wanita sudah memperoleh hak-haknya dengan baik, aplikasi poligami itu akan berdampak negatif, sebab poligami suatu sistem perkawinan yang menitik beratkan kepada kesenangan kaum pria dengan mengorbankan kemuliaan kaum wanita.³

Berdasarkan hal-hal tersebut di atas, bagaimana sesungguhnya eksistensi poligami dalam Islam, apakah Islam melegalsasinya atau menolaknya secara total? Untuk mengetahui masalah yang sebenarnya sajian yang akan di ketengahkan dalam tulisan ini akan diawali tentang poligami dan sejarahnya dalam Islam, poligami dan lintasan sejarah, dan poligami ditinjau dan realitas sosial menurut kajian sosiologi.

B. Poligami dan sejarahnya dalam Islam

Perkataan poligami berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari kata “poly” yang artinya banyak dan kata “gamos” yang berarti kawin. Jadi poligami artinya perkawinan yang banyak.⁴ Istilah poligami mencakup istilah poliandri dan poligami, poliandri artinya seorang wanita mempunyai lebih dari satu suami diwaktu yang sama, sedangkan poligami artinya seorang suami mempunyai isteri lebih dari satu orang dalam waktu yang sama.⁵

Dengan demikian sebenarnya istilah yang tepat dipakai untuk menjelaskan status seorang laki-laki yang mempunyai isteri lebih dari satu orang dalam waktu yang bersamaan adalah poligini, bukan poligami. Akan tetapi yang lazim dipakai adalah poligami, sebagaimana tercantum dalam kamus Bahasa Indonesia.

Sthepen K.Sanderson mengemukakan ada dua jenis sistem poligami, yaitu poligami harem dan poligami pondok. Poligami harem terjadi dalam masyarakat agraris dan

³ Abd. Nasir Taufik, Ta’addud al-Zaujah min al-nawahi al-Diniyah wa al-Ijtimaiah wa al-Qanuniah, ter. Chodidjah Nasution, “*Poligami Ditinjau Dari Segi Agama, Sosial Dan Perundang-Undangan*” (Jakarta: Bulan Bintang, t.th), hal. 11-12.

⁴ Loah Webster, *New International Dictionary* (USA: GD.Meraiam company, 1996), hal. 1395.

⁵ Komanto Susanto, *Pengantar Sosiologi* (Jakarta: Fak. Ekonomi UI, 2000), hal. 64. Bandingkan Paul B. Horton, Chester L. Hunt, *Sociology*, Cet III, Alih bahasa Aminuddin Ram, Tita Sabari (Jakarta: Erlangga, 1991). hal. 272-273.

masyarakat hortikultur yang intensif, yang lebih umum adalah poligami pondok. Poligami pondok adalah seorang pria mempunyai tidak lebih dari tiga atau empat isteri, biasanya masing-masing punya rumah sendiri dan suami tidur bergiliran dengan mereka, dan biasanya ada mekanisme untuk mengurus jika terjadi iri hati di antara para istri itu.

Poligami pondok ini umumnya di temukan pada semua jenis masyarakat tetapi yang lebih luas pada masyarakat pemburu, peramu dan agraris.⁶

Kalau dalam literatur Islam istilah poligami dengan *ta'adu al-zaujat*. Berbicara tentang poligami dalam Islam, jelas akan membawa pemikiran kepada satu-satunya ayat al-Qur'an yang melegalisasi poligami yaitu ayat 3 surat an-Nisa yang artiya sebagai berikut: "jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak prempuan yang yatim bilamana kamu mengawininya, maka kawinlah wanita-wanita lain yang kamu senangi dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil maka kawinilah seorang saja". Ayat ini memperingatkan para wali anak wanita yatim yang ingin menikahi anak yatim tersebut agar ia beriktikad baik lainnya, ia tidak boleh menikahinya dengan maksud memeras dan menguras hartanya, dan ia tidak boleh menghalangi anak tersebut kawin dengan orang lain agar ia tetap leluasa menggunakan harta anak yatim itu. Hal ini sesuai dengan keterangan Aisyah tentang *asbab an-Nuzul* ayat ini, bahwa seorang wali dari anak yatim perempuan, enggan menikahinya karena menginginkan hartanya, dan dia memukul anak yatim itu merusak kesehatannya, maka Allah berfirman: "dan jika kamu berlaku adil terhadap hak-hak wanita yatim. Maka nikahi kamulah wanita wanita lain yang kamu senangi dua, tiga, atau empat.... lalu Nabi mengatakan: aku tidak menghalalkannya untukmu dan tinggalkanlah hal ini."⁷

Menurut Rasyid Ridho maksud ayat ini adalah untukk membrantas tradisi zaman jahiliyah yang melakukan poligami yang tanpa batas degan perlakuan yang tidak adil dan tidak manusiawi.⁸

Untuk menafsirkan ayat tersebut kemudian dikaitkan dengan 129, surat yang sama, yang artinya: dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isterimu walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung kepada yang kamu cintai hingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung.⁹

Disamping kedua ayat ini, hadist-hadist Rasul juga banyak yang dapat dijadikan sumber rujukan kebolehan aplikasi poligami baik hadis *Fi'li* maupun *Qauli*, diantaranya hadits Nabi tentang Ghailan "tahan empat ceraikan yang lainnya".

Berdasarkan ayat dan hadits yang berbicara tentang poligami berarti Islam telah meletakkan poligami pada asalnya sebagai jalan untuk melepaskan isteri-isteri dari ketidak

⁶ Stephen K. sanderson, *Makro Sosiologi*, Edisi III (Jakarta: Rajawali Pers,t.thal.), hal. 442.

⁷ Abu Hasan an-Naisaburi, *Asbab an_Nuzul*, cet. III (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1968), hal. 81.

⁸ Rasyid Ridho, *Tafsir al-Manar*, juz IV (Mesir: Dar al-Maa, 1374), t.thal.), hal. 347-348.

⁹ Lihat Al-Qur'an dan Terjemahannya.

adilan siapapun, “diperintahkan untuk mencukupkan isteri seorang saja ketika timbul kekhawatiran tidak akan bisa berlaku adil diantara isteri-isteri tersebut”.

Pengertian adil yang disebut di dalam al-Qur'an adalah sesuatu yang mampu dilakukan oleh manusia, yaitu hubungan yang tetap terjamin baik di antara semua keluarga, pembagian nafkah, selain tanggung menanggung, serta kemampuan mengontrol keseimbangan semua aspek kehidupan keluarganya.¹⁰

Selanjutnya berdasarkan sumber hukum yang ada, bahwa hukum asal poligami adalah mubah (bukan perintah dan bukan pelanggaran). Islam tidak menentukan apakah perkawinan yang normal itu monogami atau poligami, hal itu mungkin merupakan cerminan fenomena bentuk sesuai dengan konteksnya. Asal didasarkan atas dasar berbakti kepada Allah Swt. Bukan urusan dunia semata.

Segala ketentuan hukum yang berlaku dalam bentuk monogami, juga berlaku dalam poligami seperti mampu membayar mahar dan mampu memberikan nafkah hidup, lahir dan batin. Bedanya kalau dalam poligami di tegaskan oleh syarat kualitasnya bisa berlaku adil dan syarat kuantitasnya maksimal 4 orang, walaupun sebenarnya terhadap isteri dalam perkawinan yang monogamy juga harus berlaku adil.

Berikut ini diuraikan sejarah poligami di dalam Islam. Berdasarkan catatan sejarah, poligami bukan suatu masalah baru, tapi jauh sebelum datangnya Islam praktek poligami sudah diaplikasikan di tengah masyarakat dunia yang umumnya kehadirannya adalah sebagai simbol daripada superioritas, keperkasaan, kekuatan dan kekuasaan kaum pria yang pelaksanaanya sangat bebas tanpa batas.¹¹ yang menjadi faktor pendorong terjadinya poligami adalah untuk mendapatkan kenikmatan jasmaniah semata, sementara martabat kepribadian dan kedudukan hukum wanita yang dipoligami tidak mendapat perhatian, demikian juga keturunannya pun tidak mendapat kedudukan hukum, yang akhirnya menimbulkan kekacauan sosial.

Karenanya Islam datang bukan sebagai perancang poligami dan tidak pula menghapusnya, karena dalam pandangan Islam dan problem-problem masyarakat yang penyelesaiannya bergantung kepada poligami. Hal ini sesuai dengan karakteristik Islam sebagai agama Fitrah, agama yang sejalan dengan tuntutan watak manusia dan sifat pembawaan kejadian manusia itu sendiri. Untuk itu Islam mengaturnya agar sesuai dengan nilai-nilai keutamaan melalui perbaikan dari segi kuantitas dan kualitas, agar tercipta keseimbangan dan keadilan di dalam masyarakat yang pada gilirannya akan terwujud masyarakat yang aman dan damai. Jadi jelasnya Islam tidak menciptakan sesuatu yang baru dan asing tentang hukum poligami hanya saja Islam memberi batasan dan persyaratan yang lebih ketat daripada apa yang sudah diaplikasikan sebelumnya.

¹⁰ Hammudah 'Abd al-Ati, *The Familystructure In Islam*, Alih Bahasa Anshari Thayyib, “keluarga Muslim” (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), hal. 154.

¹¹ Mustafa as-Siba'I, *Al-Mar'atu Baina al-Fiqh wa al-Qamun*, terj. Halimuddin, “Wanita Menurut Syari'ah Islam Dan Peradaban, Modern (Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1986), hal.57.

Jumhur ulama sepakat, poligami itu boleh dilakukan, akan tetapi yang perlu diperhatikan bagaimana mengaplikasikannya dan dengan motif apa baru boleh dilakukan. Untuk itu kita harus kembali kepada contoh yang dilakukan oleh Rasulullah sebagai komentator terhadap keumuman nass al-Quran.

Menurut riwayat yang ada Rasulullah memang melakukan poligami. Tapi bukan dengan motif dorongan seksual semata. Motif poligami yang dilakukan Rasul adalah untuk melindungi para janda yang kehilangan suami karena gugur di medan jihad, sekaligus melindungi anak yatim yang ada. Buktinya beliau mengawini saudah binti Zam'ah yang usianya lebih tua dari Rasulullah, seorang janda yang turut hijrah dan ia tidak punya sanak saudara. Kemudian mengawini Zainab binti khuzaimah juga seorang janda dari Ubaidah bin Haris yang gugur pada perang Uhud. Begitu juga mengawini Hafsa binti Umar, juga janda dari Khumais bin Huzafah.¹²

Selain itu Rasul juga menikahi Zainab binti Jahsin, janda dari anak angkatnya Zaid bin Harisah, hal ini dilakukannya dengan motif untuk menunjukkan kedudukan anak angkat tidak sama dengan anak kandung.¹³

Juga untuk melindungi sebagai tanggung jawab sosial untuk kepentingan politik mempersatukan suku-suku bangsa Arab dan sekaligus menarik mereka masuk Islam, Rasul menikahi Juwairah putri al-Haris kepada suku Bani Mustaliq, juga menikahi Safiah seorang tokoh dari suku Bani Quraizah.¹⁴

Dari uraian di atas jelaslah bahwa bahwa perkawinan nabi dengan para isteriya itu dilatarbelakangi motif agama, sosial dan kemanusiaan, bukan didorong motif untuk memuaskan nafsu seks. Selanjutnya pelaksanaan poligami yang dipraktekkan Rasul adalah poligami yang adil dengan sebaik-baiknya terhadap semua isterinya, yang tidak pernah membedakan mereka. Dalam satu riwayat Urwah bin Zubeir kepada Aisyah tentang perilaku Rasulullah terhadap istri-istrinya.

Aisyah mengatakan bahwa nabi tidak pernah membedakan di antara kami. Beliau memperlakukan setiap istrinya dengan cara yang adil dan hampir setiap hari dia mengunjungi mereka untuk mengetahui keadaan istri-istrinya. Beliau tetap menginap di tempat yang punya giliran dan ia meminta izin kepada isterinya yang seharusnya punya giliran andaikata Rasul ingin menginap di rumah yang belum punya giliran, kalau diberi izin dia akan pergi, apabila tidak diberi izin. Bahkan disaat beliau sakit menjelang wafatnya. Untuk menjalankan kewajiban tersebut beliau selalu diangkat dari satu tempat ke tempat yang lain sesuai dengan giliran isterinya. Sampai pada suatu hari beliau mengumpulkan semua isterinya untuk minta izin agar beliau di beri izin untuk tinggal di kamar Aisyah.¹⁵

¹² Muhammad najib, *Kisah Pernikahan Nabi, Dan Isteri-Isteri Rasul Saw*, (Kuala Lumpur: jahmin Entepriiser, t.thal.), hal.72-129.

¹³ *Ibid.*, hal. 90.

¹⁴ Rasyid Ridho, *Tafsir al-Manar*, hal. 37.

¹⁵ Mutadha Muthahari, *Hak-Hak Wanita Dalam Islam*, hal. 257.

Demikianlah poligami yang dipraktekkan Rasulullah pada masa beliau hidup, yang menjadi acuan contoh untuk ummatnya.

C. Poligami Dalam Perspektif Historis

Sebagaimana yang telah disebutkan di awal bahwa adanya tuduhan bahwa Nabi Muhammad yang pertama kali memperkenalkan poligami di dunia ini, akan dibuktikan oleh catatan sejarah benar tidaknya sebagaimana uraian berikut: Murthada Muththahhari menyebutkan dalam buku *the story of civilization will Durant* menulis “para teolog di abad pertengahan berpendapat bahwa Muhammad yang memprakarsai poligami, padahal sesungguhnya poligami telah mendahului Islam bertahun-tahun, karena poligami telah menjadi adat yang lumrah dalam perkawinan itu menjadi umum dan lumrah. Pada masyarakat awal karena perburuan dan peperangan kehidupan, kaum pria lebih garang dan lebih berbahaya sehingga angka kematian di kalangan pria lebih tinggi daripada wanita. Kelebihan jumlah wanita sebagai akibatnya memaksakan suatu pilihan antara poligami dan manunggal. Namun dengan kemanunggalan tidak akan dapat mengisi angka kematian yang tinggi jelaslah poligami sangat sesuai dengan kebutuhan masyarakat tersebut.”¹⁶

Syari’at agama sebelum Islam juga sebenarnya melegalisasi poligami seperti agama yahudi membolehkan poligami. Nabi Musa tidak melarang. Bahkan tidak membatasi sampai berapa yang dibolehkan. Demikian juga Nabi Daud dan Nabi Sulaiman melakukan poligami dan Nabi Ibrahim mempunyai dua orang isteri, Nabi Ya’kub beristri sebanyak empat orang.¹⁷

Dalam agama Nasrani juga dibenarkan, karena Nabi Isa tidak membatalkan syari’at Nabi Musa dan tidak ada seorang pun di kalangan ummat Nasrani kuno yang mengatakan poligami dilarang, misalnya St. Agustin mengatakan poligami dibolehkan, bahkan Raja Valintinian pada abad IV membuat undang-undang yang membolehkan poligami. Larangan itu baru ada masa Raja Yuditinian. Kemudian Paulus mengirim surat kepada Timotus pertama agar jemaat tidak tercela, cukup menjadi suami seorang istri saja.¹⁸

Menurut A. Rahman I. DOI poligami juga telah dikenal bangsa Medes, Babilonia, Abesinia dan Persia dan sudah merupakan kebiasaan suku bangsa Afrika, Australia, dan Mormon di Amerika.¹⁹

Ajaran Zoroaster melarang bangsa Persia berpoligami tetapi membolehkan memelihara gundik. Sebab sebagai bangsa yang banyak berperang, bangsa Persia memerlukan banyak keturunan yang akhirnya terjadi juga poligami di kalangan bangsa Persi. Bangsa Romawi juga mengenal poligami, raja-raja/Kaisar melakukan poligami,

¹⁶ *Ibid*, hal. 210.

¹⁷ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum perkawinan Islam* (Yogyakarta: Fak. Hukum UII, 1987), hal. 33.

¹⁸ *Ibid*.

¹⁹ A. Rahman I. DOI, *Syari’ah The Islamic Law*, terj. Zainuddin dan Rusydi Sulaiman, “Karakteristik HUKUM Islam dan Perkawinannya” (Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 1996), hal. 259.

bangsa Yunani juga mengenal poligami, Negara Atena membolehkan poligami ada yang mempunyai isteri 1- orang bahkan ada yang beristeri 70 orang. Sahabat-sahabat Nabi banyak yang beristeri lebih dari empat orang ketika masuk Islam.²⁰

Iranolog Denmark Arthur Christensen menulis bahwa: di Iran zaman Sassania keluarga didasarkan pada poligami. Dalam prakteknya jumlah isteri seorang pria berkaitan dengan kemampuannya, pada umumnya pria yang kurang mampu hanya mempunyai seorang isteri. Isteri utama mempunyai hak istimewa dan memperoleh rumah tersendiri dan ia berhak diberi makan dan dipelihara suami sepanjang hidupnya. Demikian juga dengan putranya sampai ia dewasa dan putrinya sampai ia menikah. Sedang isteri tingkat dua atau isteri pelayan tidak mempunyai kedudukan hukum yang sama dan isteri istimewa, anak dari isteri tingkat dua (pelayan) hanya anak laki-laki yang diangkat dan diterima dalam keluarga.²¹

Berdasarkan historis di Indonesia juga sebelum datang Islam ke daerah ini, raja-raja yang pernah bertahta tetap melakukan poligami, sekalipun yang diakui isteri yang sah hanyalah permaisuri dan yang lainnya disebut selir.

Demikianlah beberapa catatan sejarah tentang eksistensi poligami sebelum datangnya Islam yang di latar belakang beberapa motifasi dan sebagainya. Kesemuanya dilakukan dengan sangat bebas tanpa rambu-rambu yang jelas untuk terciptanya keadilan terhadap wanita yang dipoligami, lebih banyak mungkin adalah karena tirani dan dominasi serta perbudakan kaum pria atas kaum wanita.

D. Poligami Ditinjau Dari Realitas Sosial

Poligami yang terjadi ditengah masyarakat dunia sekarang ini bila kita lihat secara realitas dibandingkan dengan catatan sejarah yang terjadi di masa lalu baik pra Islam maupun setelah Islam jumlahnya jauh menurun. Kalau poligami seperti yang dilakukan di masa sebelum datangnya Islam. Memang sudah sewajarnya dihapuskan. Akan tetapi setelah datangnya Islam membawa perbaikan dengan menetapkan syarat harus dapat berlaku adil dan dengan jumlah maksimal empat orang saja, banyak muncul anggapan/propaganda yang mempengaruhi pemikiran masyarakat untuk menolak kehadiran poligami di antaranya terjadinya ikhtilaf ulama tentang asal hukum poligami. sebagian ulama mengatakan asal hukum poligami dilarang kecuali dikhawatirkan kebaikan poligami akan dihalalkan oleh keburukannya. Sementara menurut sebahagian sosiolog, poligami merupakan kejahatan sosial terhadap keluarga dan sebahagian yang lain mengatakan bahwa poligami sesuai dengan kenyataan yang ada mempunyai dampak positif bagi kehidupan moral dan sosial.²²

²⁰ Ahmad Azhari Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, hal.33.

²¹ Murtadha Muthahari, *Hak-hak Wanita Dalam Islam*, hal. 211.

²² Mahmud Syaltut, *Al-Islam wa Aqidah wa syari'ah*, terj. Abdurrahman Zain, "Islam Aqidah dan Syari'ah (Jakarta: Pustaka Amani, 1986), hal. 261-262.

Dari hasil riset secara modern, bahwa poligami disamping mempunyai kompleksitas juga mempunyai dimensi majemuk, hasil kesimpulan riset itu adalah: poligami bukanlah suatu perbuatan yang betul-betul irasional, bukan merupakan hak istimewa kaum lelaki, juga bukan laknat bagi kaum wanita. Tidak bisa semata-mata dinilai sebagai perbuatan anti sosial, juga tidak bisa semata-mata dinilai sebagai perbuatan yang anti sosial, juga tidak dikatakan sebagai pemuas nafsu.²³

Kelihatan memang poligami merupakan fenomena yang cukup kompleks di satu sisi dapat membantu memecahkan problem individu atau sosial, tapi disisi lain timbul masalah yang rumit dalam rumah tangga yang dialami secara nyata. Hal ini bisa terjadi karena mengingat, wanita selalu mempunyai rasa cemburu terhadap madunya dan akan saling berebut kasih sayang suaminya. Anak-anak dari para istri itu juga akan melakukan hal yang sama, akan memperebutkan kasih sayang ayahnya, suami poligami itu pun akan mengalami berbagai dilema yang akhirnya keluarga poligami itu akan bicara berantakan (*broken home*) yang rentetannya akan menjadi masalah sosial.

Akan tetapi menurut penulis hal-hal seperti itu bisa terjadi karena poligami yang dilakukan itu benar-benar berdasarkan motif ajaran agama yang baik oleh suami atau si istri misalnya istri selalu egois dengan mengabaikan kebaikan-kebaikan yang ada pada poligami disaat seperti suaminya yang *hyperseks*, atau dalam kondisi si istri mandul, atau disaat dibutuhkan jumlahnya dari laki-laki. Walaupun sebenarnya poligami itu tidak harus dilatar belakangi harus disyari'atkan terciptanya keadilan dan jumlahnya pun cukup empat.

Pandangan masyarakat juga terkadang turut menyudutkan suami yang poliginis walaupun dia melakukan poligami itu adalah sesuai dengan standar ajaran Islam, sehingga ada yang dituduh tukang kawin dan kadang-kadang dituduh suami itu pakai ilmu guna-guna.

Semenjak pasca kemerdekaan Negara-negara Islam, dunia Islam dihadapkan pada isu modernisasi seperti masalah kedudukan wanita termasuk di dalamnya masalah poligami disamping isu-isu sosial lainnya. Pada abad ini secara berurutan muncul berbagai undang-undang yang mengatur pelaksanaan poligami di berbagai Negara muslim seperti di Turki (1917), Mesir (1920), Sudan (1967) India (1939), Jordan (1951), Irak (1959), Pakistan (1961), Iran (196), Yaman Selatan (1974)²⁴ di Indonesia ditetapkan bersamaan dengan unifikasi dengan lahirnya UU No. 1/1974 yang efektif berlaku tanggal 1 Oktober 1975, dan Malaysia tahun 1976 dengan *Law reform (Marriage and Divorce)*.²⁵

²³ Haammudah Abd.AL-'Ati. *The Faily Structure in Islam*. 144-145.

²⁴ Jhon L.Esposito, *The Encyclopedia of the Modern Islamic Word*, Vol III (ttp: Oxpord Universty Press, 1996), hal. 336.

²⁵ Lili Rasyidi, *Hukum Perkawinan dan Perceraian di Malaysia di Indonesia*, (Bandung: PT. Remaja, 1991), hal. 22-30.

E. Penutup

Meskipun Islam membolehkan poligami, tapi tidak berarti Islam merupakan agama yang pertama kali memperkenalkan poligami (mengaturnya sebagai suatu sistem keluarga secara poligami). Islam membolehkan praktek poligami dengan syarat dapat berlaku adil dan maksimal empat orang, bukan karena tidak mampu mencegahnya, tapi Karena Islam memandangnya adalah sebagai jalan keluar yang mendamaikan dalam situasi tertentu, sehingga seseorang tetap bisa memperoleh pilihan yang absah. Poligami yang berlangsung dalam Islam dengan alasan/ motif agama dan dilatarbelakangi kepentingan individual dan sosial yang humanistik.

Menurut jumbuh, hukum asal poligami dalam Islam adalah mubah, dan akan bisa berubah dari hukum asalnya kepada hukum wajib, haram, atau sunat terkait dengan kondisi sosial/ individualnya. Karena masalah poligami termasuk masalah sosial maka untuk terjaminnya ketertiban keadilan dan kedamaian rumah tangga yang merupakan unit terkecil dari suatu komunitas sosial. Maka pemerintah berhak turut campur mengatur praktek poligami melalui undang-undang yang ditetapkan oleh legislatif/ pemerintah.

DAFTAR PUSTAKA

- A.Rahman I. DOI, *Syari'ah The Islamic Law*, terj. Zainuddin dan Rusydi Sulaiman, "Karakteristik Hukum Islam dan Perkawinannya", Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 1996.
- Abu Hasan an-Naisaburi, *Asbab an_Nuzul*, cet. III. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1968.
- Abd. Nasir Taufik, *Ta'addud al-Zawjah min al-nawahi al-Diniyah wa al-Ijtimaiyah wa al-Qanuniyah*, ter. Chodidjah Nasution, "Poligami Ditinjau Dari Segi Agama, Sosial Dan Perundang-Undangan". Jakarta: Bulan Bintang, t.th.
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum perkawinan Islam*. Yogyakarta: Fak. Hukum UII, 1987.
- Hammudah 'Abd al-Ati, *The Family structure In Islam*, Alih Bahasa Anshari Thayyib, "keluarga Muslim". Surabaya: Bina Ilmu, 1984.
- L. Espodito, Jhon, *The encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol III, t.tp : Oxpord University press, 1996.
- Komanto susanto, *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Fak. Ekonomi UI, 2000. h. 64.
- Bandingkan Paul B. Horton, Chester L. Hunt, *Sociology*, Cet III, Alih bahasa Aminuddin Ram, Tita Sabari. Jakarta: Erlangga, 1991.
- Lili Rasyidi, *Hukum Perkawinan dan Perceraian di Malaysia di Indonesia*, Bandung: PT. Remaja, 1991.
- Loah Webster, *New International Dictionary*. USA: GD.Meraiam company, 1996.

Mahmud Syaltut, *Al-Islam wa Aqidah wa syari'ah*, terj. Abdurrahman Zain, "Islam Aqidah dan Syari'ah. Jakarta: Pustaka Amani, 1986.

Muhammad najib, *Kisah Pernikahan Nabi, Dan Isteri-Isteri Rasul Saw*, Kuala Lumpur: jahmin Entepriker, t.th.

Murtadha Muthahhari. *Hak-hak Wanita Dalam Islam*. Jakarta: lentera. 1997.

Mustafa as-Siba'i, *Al-Mar'atu Baina al-Fiqh wa al-Qanun*, terj. Halimuddin, "Wanita Menurut Syari'ah Islam Dan Peradaban Modern. Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1986.

Rasyid Ridho, *Tafsir al-Manar*, juz IV. Mesir: Dar al-Maa, 1374), t.th.

Stephen K. sanderson, *Makro Sosiologi*, Edisi III. Jakarta: Rajawali Pers,t.th.

ANALISIS ANATOMI KITAB HADIS SUNAN ABU DAWUD

Oleh: Drs. Ahmad Riadi Daulay, M.Ag¹

ABSTRAK

This article to tray analyce "Sunan Abu Dawud" anatomically, Sunan Abu Dawud is cimpiled sistematically on fiqh subject inside there is no hadis on stories, education asar and Fada'il al-amal (good deeds) nevertheless, sunan Abu Dawud is a sistematically aranged and tematically discussed Abu Dawud.

Tulisan ini mencoba menganalisis kitab Sunan Abu Dawud dari segi Anatominya, tersusun menurut tertib fiqh, di dalamnya tidak disebutkan hadis-hadis yang berkenaan dengan kisah, pengajaran, berita-berita yang terjadi, yang akan terjadi dan tidak pula diterangkan tentang *Fada'il al-amal*, walaupun demikian kitab *Sunan Abu Dawud* ini termasuk kitab yang sangat baik dari segi sistematika penyusunannya, disamping cara penyajiannya yang bersifat tematik, susunan ini mempermudah seseorang mencari hadis-hadis hukum.

Kata Kunci: Hadis, Hukum dan Sunnah, Sistematika.

A. Pendahuluan

Sunan Abu Dawud (202-275 H) termasuk salah satu dari kitab induk yang enam dan merupakan kitab pertama dari empat kitab sunan yang terkenal. Kitab sunan² memiliki ciri khas tersendiri dalam corak penulisannya. Di satu sisi kitab sunan disamping memuat hadis-hadis shahih juga berisi hadis dha'if. Dan pada sisi lain kitab sunan bersifat topikal karena ia hanya memuat hadis-hadis hukum. Berbeda dengan corak penulisan kitab hadis sebelumnya yaitu al-Mushannaf dan al-Musnad.

Tulisan ini akan menguraikan biografi Abu Dawud, sistematika penulisan dan kandungan sunannya, penilaian ulama serta kitab-kitab syarahnya.

¹Ahmad Riadi Daulay adalah dosen tetap Uloomul Hadis Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara

²Kata as-sunan adalah bentuk jamak dari *sunnah*. Kitab as-sunan adalah kitab-kitab hadis yang isinya disusun berdasarkan bab-bab fiqh sehingga mudah bagi ahli fiqh untuk menelusuri hadis. Kitab jenis ini hanya memuat hadis-hadis tertentu bukan semua aspek ajaran Islam. Kitab Sunan memuat hadis Shahih, hasan dan dha'if. Diantara kitab as-Sunan yang terkenal ialah *Sunan Abi Dawud* karya Abu Dawud, *Sunan an-Nasa'i* karya an-Nasa'i, *as-sunan al-Kubra* oleh al-Baihaqi, *Sunan Ibn Majah* dan *Sunan ad-Darimi*.

B. Biografi Abu Dawud.

Nama Lengkapnya: Menurut Ibnu Abi Hatim adalah “Sulaiman bin Al-Asy’ats bin Syidad bin Amr bin Amir.”³ Sedang menurut Al-Khathib Al-Bagdadi, namanya adalah Sulaiman bin Al-‘Asy’ats bin Syidad bin Amr bin Imran. Dikatakan bahwa kakek kedua Imam Abu Dawud yang bernama Imran adalah salah seorang yang berjuang bersama Ali bin Abi Thalib dalam perang Shiffin.

Kelahirannya: Adz-Dzahabi berkata, “Ia lahir pada tahun 202 H. ia sering melakukan rihlah, mengumpulkan hadis, menghasilkan karya dalam bidang hadis. Abu Ubaid Al-Ajari berkata, “Aku mendengar Abu Dawud berkata, ”aku dilahirkan pada tahun 202 H dan aku turut menyalati Affan yang meninggal pada tahun 220 H. Ketika aku masuk Mesir, mereka berkata, “kemarin, Utsman bin Al-Haitsam Al-Muadzsin meninggal. Aku juga pernah satu kali mengikuti pengajian Abu Umar bin Adh-Dharir.”⁴ Menurut Abu Syuhbah, Imam Abu Dawud lahir pada tahun 202 H/ 817 M di Sijistan dekat kota Basrah.⁵

Sebagaimana tradisi para ulama hadis terkemuka lainnya, Abu Dawud sudah aktif menimba ilmu dari para ulama sejak masa kecilnya. Hingga ketika usianya menginjak remaja, ia pun mulai melakukan perjalanan ilmiah sebagaimana ulama hadis lainnya untuk belajar kepada banyak guru di berbagai negeri. Abu Dawud mengumpulkan banyak hadis dari hasil kegiatan ilmiahnya itu. Berbagai negeri pernah ia singgahi seperti Hijaz, Syam, Mesir, Irak, Jazirah, Sagar dan Khurasan.⁶

Setelah itu ia banyak melakukan perlawatan (rihlah) dalam mencari ilmu ke berbagai pusat pengajaran hadis di Hijaz, Syam, Mesir dan Irak.⁷ Ia pernah bertemu dan berguru kepada ulama-ulama hadis yang merupakan guru Imam Bukhari dan Muslim seperti Sulaiman ibn Harb dan al-Qa’nabi di Mekkah, Abu al-Walid at-Tayalisi di Basrah, Ahmad bin Hanbal di Bagdad, Safwan Ibn Salih di Khurasan, Ahmad Ibn Salih di Mesir. Abu Dawud, dalam menuntut hadis disamping mendengar langsung dari para guru hadis, ia sering melakukan diskusi dengan gurunya sambil menghafal setiap hadis yang diterimanya.⁸

Selama perjalanan ke berbagai kota dan pertemuannya dengan beberapa guru ahli hadis tersebut, ia sering memanfaatkan seluruh waktunya untuk menuntut ilmu pengetahuan tentang hadis seperti yang dilakukan oleh Imam hadis lainnya. Disamping mendengar hadis dari para guru, ia pun sering melakukan diskusi dengan gurunya sambil menghafal setiap hadis yang diterimanya.

³Ibnu Abi Hatim, *Al-Jarh wa At-Ta’dil*, Jilid IV (Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah), hal. 102.

⁴Adz-Dzahabi, *Siyar Al-A’lam wa An-Nubala* dalam Syaikh Ahmad Farid, *Min A’lam As-Salaf* terjemah Mashuri Irham, Lc dan Asmu’i Taman, Lc (Jakarta Timur, Pustaka Al-kausar cetakan pertama 2006), hal. 530.

⁵Abu Syuhbah, *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Sihah al-Sittah*, Terj Maulana Hasanuddin, *Kitab Shahih yang Enam* (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1994) hal. 81.

⁶Ibnu Ahmad ‘Alimi, *Tokoh dan Ulama Hadis* (Solo: Mashun, 2008), hal. 208.

⁷Muhammad Abi Zahwu, *Loc-Cit*.

⁸Kamil Muhammad Muhammad ‘Uwaidah, *Abu Dawud Sulaiman Ibn al-Asy’as al-Azdi as-Sijistani Hakam al-Fuqaha wa al-Muhaddisun* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), hal. 7-9. Penjelasan lebih lanjut juga bisa dilihat dalam Abdul Azis Dahlan, *Loc-cit*.

Kesungguhan dan ketekunannya belajar hadis menjadikannya seorang ahli hadis yang terkenal dan dihormati, bukan hanya oleh ulama hadis tetapi juga para fuqaha. Disamping kepakarannya dalam bidang hadis, pengembaraannya membentuknya menjadi pakar dalam hukum. Oleh karena itu, hadis yang diriwayatkannya dijadikan *hujjah* oleh para fuqaha.⁹

Dalam pengembaraannya dia juga mempunyai murid disetiap tempat yang disinggahinya, sebagaimana dikatakan Al-Hafizh ibn Hajar diantaranya Abu Ali Muhammad bin Ahmad bin Amr Al-Lu'lu', Abu Ath-Thayib Ahmad bin Ibrahim bin Abdurrahman Al-Asynani, Abu Amr Ahmad bin Ali bin Al-Hasan Al-Bashari, Abu Said Ahmad bin Muhammad bin Ziyad Al-A'rabi, Abu Bakar Muhammad bin Abdurrazaq bin Dassah, Abul Hasan Ali bin Al-Hasan bin Al-Abd Al-Anshari, Abu Isa Ishaq bin Musa bin Said Ar-Ramali Warraqah dan Abu Usamah Muhammad bin Abdil Malik bin Yazid Ar-Ruwas. Mereka semua adalah perawi Kitab *Sunan Abu Dawud* dari Abu Dawud.

Sedang Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Ya'qub al-Mutusti al-Bashari adalah perawi Kitab *Ar-Rad 'ala Ahl Al-Qadr* dari Imam Abu Dawud; Abu Bakar Ahmad bin Sulaiman An-Najjar adalah perawi Kitab *An-Nasikh wa Al-Mansukh*; Abu Ubaid Muhammad bin Ali bin Utsman Al-Ajari Al-Hafizh adalah perawi Kitab *Al-Masa'il* darinya; dan Ismail bin Muhammad Al-Muzhaffar adalah perawi *Musnad Malik* dari Imam Abu Dawud.

Termasuk muridnya juga antara lain; Abu Abdurrahman An-Nasa'I, Abu Isa At-Tirmidzi, Harb bin Ismail Al-Karmani, Zakaria As-Saji, Abu Bakar Ahmad bin Muhammad bin Harun Al-Khallal Al-Hambali, Abdullah bin Ahmad bin Musa Abdan Al-Ahwazi, Abu Basyar Abu Bakar bin Ahmad ad-Dulabi, Abu Awwanah Ya'qub bin Ishaq Al-Asfarayini, anak Abu Dawud yang bernama Abu Bakar, Abu Bakar Abdullah bin Muhammad bin Ali Ad-Daunnya.

Juga, Ibrahim bin Humaid bin Ibrahim bin Yunus Al-Aquli, Abu Hamid Ahmad bin Ja'far Al-Ashfahani, Ahmad bin Ma'la bin Yazid Ad-Dimasyqi, Ahmad bin Muhammad Yasin Al-Harawi, Al-Hasan bin Shahih Asy-Syasyi, Al-Husain bin Idris Al-Anshari, Abdullah bin Muhammad bin Abdil Karim Ar-Razi, Ali bin Abd Ash-Shamad Na'imah, Muhammad bin Makhlad Ad-Duri, Muhammad bin Ja'far bin Al-Mustafadh Al-Faryabi, Abu Bakar Muhammad bin Yahya Ash-Shuli dan masih banyak yang lain.¹⁰

Abu Dawud banyak mewariskan karya dalam bidang hadis secara khusus dan dalam bidang ilmu syara' secara umum. Diantara karya-karyanya adalah Kitab *As-Sunan*, Kitab *Al-Marasil*, Kitab *Al-Qadar*, *An-Nasikh wal-Mansukh*, *Fadail al-A'mal*, Kitab *Az-Zuhd*, *Dala'il an-Nubuwwah*, *Ibtida' al-Wahyu* dan *Ahbar al-Khawarij*¹¹

⁹*Ibid.* Lihat Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology And Literature*, Alih Bahasa oleh A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta, Pustaka Hidayah, 1992), hal.154.

¹⁰Syaikh Ahmad Farid, 60 Biografi Ulama Salaf (Jakarta, Pustaka Al-Kautsar, 2009), hal. 538.

¹¹Muhammad Muhammad Abu Syuhbah, *Kitab Hadis Shahih yang Enam*, Terj Maulana Hasanudin (Bogor, Pustaka Litera AntarNusa, 1991), hal. 86.

C. Sistematika Penulisan dan Kandungan Sunan Abu Dawud.

Abu Dawud menyusun sunannya menurut tertib fiqh dan beliau hanya menuliskan didalamnya hadis-hadis hukum dan sunnah-sunnah yang berkenaan dengan hukum.¹² Didalamnya tidak disebutkan hadis-hadis yang berkenaan dengan kisah, pengajaran, berita-berita yang terjadi, yang akan terjadi dan tidak pula diterangkan tentang *Fada'il al-amal*. Namun sebelum Abu Dawud menyusun sunannya para ulama hadis telah menyusun kitab hadis *al-jawami* dan *Al-Masanid* yang meliputi tentang pembahasan hukum, khabar, kisah, adab, dan nasihat, namun kitab tersebut belum memenuhi standar sebuah kitab hadis. Kemudian, Abu Dawud menulis kitab sunannya dan ia memperlihatkan kitab itu kepada Imam Ahmad bin Hanbal, lantas Imam Ahmad mengatakan bahwa kitab itu bagus dan baik.¹³

Dalam kitab itu Abu Dawud tidak memuat hadis *shahih* saja sebagaimana al-Buhkari dan Muslim, tetapi dia juga memasukkan hadis hasan dan hadis dha'if yang dibuang oleh ulama hadis yang lain. Apabila dia mencantumkan hadis hasan dan dha'if maka dia juga akan menjelaskan kelemahan hadis itu.¹⁴

Metode seperti itu dapat diketahui dari suratnya yang dikirim kepada penduduk Mekkah, sebagai jawaban dari pertanyaan mereka mengenai kitab sunannya. Mereka mempertanyakan apakah hadis yang dimuat Abu Dawud dalam sunannya merupakan hadis yang paling *shahih* yang diketahuinya, ternyata jawaban Abu Dawud memang demikian. Abu Dawud mencantumkan hadis *shahih* dengan dua alasan, pertama *shahih* melalui *sanad*-nya dan kedua *shahih* hanya melalui hapalannya saja.¹⁵ Selain itu Abu Dawud hanya memuat dua atau tiga saja dalam setiap bab, meskipun hadis yang berkenaan dengan bab tersebut lebih banyak dari itu, yang ditekankan adalah pemahaman dan pengalaman. Untuk itu tidak jarang beliau meringkas sebuah hadis untuk memudahkan pemahaman dalam fiqh.¹⁶

Istilah *shahih* menurut Abu Dawud dipakai untuk menunjukkan suatu hadis yang patut (layak) dijadikan dalil hukum. Perlu ditambahkan bahwa hadis yang *shahih* itu tidak sama tingkat keshahiannya. Istilah lainnya adalah *musyabih* atau *yusyabih* dan *muqarib* atau *yuqaribuh* (hadis yang menyerupai *shahih* dan yang mendekatinya). Ungkapan ini menunjukkan kepada hadis hasan dalam istilah ulama hadis. Namun, menurut Abu Syuhbah, sekalipun Abu Dawud menyatakan bahwa setiap hadis yang tidak diberinya komentar merupakan hadis *shahih* (dapat dijadikan dalil), masih perlu ditinjau atau diteliti. Sesudah itu baru hadis tersebut diberi penilaian sesuai dengan keadaannya, *shahih*, hasan

¹²Hasbi ash-Shiddiqiy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jilid I (Jakarta, Bulan Bintang, 1987), hal. 192. Muhammad Abu syuhbah, *Op-cit*, h. 109. Muhammad Abu Zahw, hal. 413.

¹³Muhammad Abu Zahw, *Op-cit*, hal. 359-360.

¹⁴M. Muhammad Abu Syuhbah, *Op-cit*, hal. 109.

¹⁵Muhammad Abu Zahw, *Op-cit*, hal. 413.

¹⁶Al-Husaini, Abd. Majid Hasyim, *Op-cit*, hal. 133, Lihat Muhammad Abu Zahwu, *Loc-cit*.

atau dha'if. Karena terkadang sebuah hadis yang oleh Abu Dawud menilainya shahih ternyata tidak demikian adanya.¹⁷ Lebih jelasnya perbandingan istilah kualitas hadis antara Imam Abu Dawud dan Ahli hadis lainnya dapat dilihat pada Tabel berikut¹⁸:

Versi Abu Dawud	Versi Mayoritas Ahli Hadis
<i>Shahih</i>	<i>Shahih Lizatih</i>
<i>Musyabih, Yusyabih</i>	<i>Shahih Lighairih</i>
<i>Muqarib, Yuqaribuh</i>	<i>Hasan Lizatih</i>
<i>Wahnun Syadid</i>	<i>Dha'if Syadid</i>
<i>Shalih Li Al-I'tibar</i>	<i>Dha'if Ghairu Syadid</i>
<i>Shalih Li Al-Ihtijaj</i>	<i>Hasan Li Gairih</i>

Abu Dawud berkata, "Aku telah menulis hadis-hadis dari Rasulullah saw sebanyak 500.000 hadis dan dari jumlah itu aku memilih apa yang aku sebutkan dalam kitabku ini, yakni kitab Sunan. Aku menghimpun di dalam kitab itu 4.800 hadis, yang aku sebutkan mana-mana yang shahih dan yang mendekati shahih. Dan dalam urusan agama bagi seseorang, kiranya cukup dengan berpegang empat hadis saja dari sekian banyak hadis yang aku sebutkan, yakni:

لاعمال بالنيات انما

"*Sesungguhnya amal itu tergantung dengan niatnya.*"

من حسن اسلام المرء تركه ما ل يعنيه

"*Termasuk tanda kesempurnaan keIslaman seseorang ialah meninggalkan hal-hal yang tiada berguna baginya.*"

لا يكون المؤمن مؤمنا حتى يرضى لاخيه ما يرضاه لنفسه

"*Seorang mukmin tidak akan sempurna keimanannya sampai dia rela terhadap saudaranya sebagaimana dia merelakan terhadap dirinya sendiri.*"

ان الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتهيات

"*Sesungguhnya perkara yang halal itu sudah jelas dan yang haram juga sudah jelas, sedang diantara keduanya merupakan sesuatu yang syubhat.*"

Abu Bakar Al-Khallal berkata, "Abu Dawud, seorang yang bernama Sulaiman bin Asy'ats, itu seorang imam terkemuka pada masanya, tidak ada seorang pun pada masanya yang lebih unggul daripadanya dalam hal pengetahuan dan ilmu yang dikeluarkannya dan kecakapan akademiknya dalam mengaplikasikan ilmu yang dimilikinya. Dia adalah seorang tokoh terkemuka yang wara'.¹⁹

¹⁷Muhammad Abu Syuhbah, *Op-cit*, hal.110.

¹⁸Fathur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis* (Bandung: PT Alma'arif 1974), Cet ke-3, hal. 116-117

¹⁹Muhammad bin Alawi, al-hasani, *Al-Man al-Latif fi Usul al-Hadis asy-Syarif* (Beirut, Dar Fikr, 1978), hal. 297-298.

Untuk lebih jelasnya isi kitab sunan Abu Dawud adalah sebagai berikut ²⁰

Nomor Kitab	Kitab	Jumlah Bab
1	At-Taharah	159
2	As-Shalat	525
3	Shalat al-Istisqa	11
4	Salat safar (Salat dalam perjalanan)	20
5	At-Tatawwu (shalat sunnah)	27
6	Syahru Ramadhan	10
7	As-Sujudu	8
8	Al-Witri	32
9	Az-Zakatu	32
10	Al-Luqatatu	46
11	Al-Manasihuh	96
12	An-Nikah	49
13	At-Talaqu	50
14	As-Saumu	81
15	Al-Jihadu	170
16	Ijabul Adali (Kewajiban menyembelih qurban)	25
17	Al-Wasaya	17
18	Al-Faraidu	18
19	Al-Kaharaju wa al-Imaratu Faiu (Pajak tanah, pemerintahan dan rampasan perang dari pertempuran)	41
20	Al-Janaizu	80
21	Al-Aimanu wa an-nuzuru	25
22	Al-Buyu'u	90
23	Al-Aqdiyatu (putusan)	31
24	Al-Ilmu	13
25	Al-Asyribatu (masalah minuman)	22
26	Al-At'imah	54
27	At-Tibtu	24
28	Al-Ataaqu (kemerdekaan budak)	15
29	Al-Hurufu wa al-Qira'at	39
30	Al-Hummamu (tempat pemandian umum)	2
31	Al-Libasuh	45
32	At-Tarajulu (penyisiran rambut)	21
33	Al-Khatamu (cincin)	8

²⁰Shiddieqiey, Hasbi, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis Jilid I* (Jakarta, Bulan Bintang, 1987), hal. 213-215.

34	Al-Fitanu	7
35	Al-Mahdi	12
36	Al-Malahimu	18
37	Al-Hududu	38
38	Ad-Diyatu	28
39	As-Sunnah	29
40	Al-Adabu	169

Nawir Yuslem menyusun daftar isi kitab Sunan Abu Dawud sebagai berikut:²¹

Daftar Isi Kitab *Sunan Abi Dawud*,²²

Ed. Shidqi Muhammad Jamil

الجزء الأول

(كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، الأحاديث: ١ - ١٥٥٥)

الرقم	الموضوع	الصفحة
١	٢	٣
١	كتاب الطهارة	١٥
٢	أبواب التيمم	١٣٢
٣	كتاب الصلاة تفريع أبواب الواقيت	١٦١
٤	تفريع أبواب الساجد	١٨٣
٥	تفريع أبواب الأذان	١٩٨
٦	تفريع أبواب الإمامة	٢٢٨
٧	تفريع أبواب الصفوف	٢٥٥
٨	تفريع أبواب السترة	٢٦٣
٩	تفريع أبواب ما يتطع الصلاة و ما لا يقطعها	٢٦٩
١٠	تفريع أبواب استفتاح الصلاة	٢٧٥
١١	تفريع أبواب الركوع و السجود	٣٢٩
١٢	تفريع أبواب الجمعة	٣٩٣
١٣	جماع أبواب صلاة الاستسقاء و تفريعها	٤٣٤
١٤	تفريع أبواب صلاة السفر	٤٤٥
١٥	أبواب قيام الليل	٤٨٦
١٦	باب تفريع أبواب شهر رمضان	٥٠٩
١٧	أبواب قراءة القرآن و تحزيه و ترتيله	٥١٦
١٨	تفريع أبواب سجود القرآن	٥٢١
١٩	تفريع أبواب الوتر	٥٢٦

²¹ Nawir Yuslem, 9 Kitab Induk Hadis, (Jakarta: Hijri Pustaka Utam, 2006), hal. 93- 97.

²² Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/ 1994: 4 Juz.

الجزء الثاني

الرقم	الموضوع	الصفحة
١	٢	
١	كتاب الزكاة	٣
٢	كتاب اللقطة	٦١
٣	كتاب المناسك	٦٨
٤	كتاب النكاح	١٧٨
٥	كتاب الطلاق	٢٢٥
٦	كتاب الصيم	٢٧٩
٧	كتاب الجهاد	٣٣٦

الجزء الثالث

الرقم	الموضوع	الصفحة
١	٢	٣
١	كتاب الضحايا	٣
٢	كتاب الصيد	٢٥
٣	كتاب الوصايا	٣٢
٤	كتاب الفرائض	٤٣
٥	كتاب الخراج والإمارة والفتوى	٦٠
٦	كتاب الجنائز	١٢٢
٧	كتاب الأيمان والنذور	١٧٥
٨	كتاب البيوع	٢٠٥
٩	كتاب الإجارة	٢٣٨
١٠	كتاب الأقضية	٢٨٨
١١	كتاب العلم	٣١٣
١٢	كتاب الأشربة	٣٢٢
١٣	كتاب الأطعمة	٣٤٧
١٤	كتاب الطب	٣٨٣
١٥	كتاب العتق	٤٠٥
١٦	كتاب الحروف والقراءات	٤١٩
١٧	كتاب الحمام	٤٣٢

الجزء الرابع

الرقم	الموضوع	الصفحة
١	أول كتاب اللباس	٣
٢	كتاب الترجل	٤٦

٦٣	كتاب الخاتم	٣
٧٢	كتاب الفتن و الملاحم	٤
٨٦	كتاب الهدى	٥
٦١	كتاب الملاحم	٦
١١٢	كتاب الحدود	٧
١٦٥	أول كتاب الديات	٨
٢٠٢	كتاب السنة	٩
٢٢٣	كتاب الأدب	١٠
٣٤٠	أبواب النوم	١١

D. Penilaian dan komentar Para Ulama.

Munculnya setiap karya dari salah seorang ulama tentunya menimbulkan tanggapan dari berbagai pihak, baik dari segi positif dan negatifnya. Demikian juga halnya dengan kitab *sunan* Abu Dawud. Munculnya kitab ini menimbulkan dampak yang luar biasa dalam khazanah ilmu hadis. Oleh karenanya banyak pujian para ulama terhadap kitab tersebut antara lain:

1. Ibnu 'Arabi berkata: "Andaikata seseorang sudah memiliki *kitabullah* dan *sunan* Abu Dawud, maka dia tidak lagi memerlukan kitab lainnya.
2. Imam Abu Sulaiman, (w. 328) dalam *Ma'alim as-Sunan* menempatkan kitab Abu Dawud pada tempat yang lebih mulia, dimana kualitasnya belum ada yang menyamainya, semua orang menerimanya dengan baik. Oleh karena itu ia menjadi hakim antara para ulama dan ulama fiqh yang berlainan mazhab, semuanya datang dan minum darinya. Kitab ini menjadi pegangan ulama Irak, Mesir, Maroko, dan negeri-negeri lainnya.²³
3. Imam Abu Hamid al-Ghazali pernah berkata: *Sunan Abu Dawud* sudah cukup bagi para mujtahid untuk mengetahui hadis hukum.
4. Ibnu al-Qayyim berkata: "Kitab *Sunan Abu Dawud* memiliki kedudukan tinggi dalam islam. Karena kandungan (hadis-hadis) didalamnya dapat memberi keputusan dan menyelesaikan persoalan-persoalan yang diperselisihkan. Kitab tersebut menjadi rujukan bagi orang-orang yang sadar dan keputusannya disenangi para ahli tahqiq. Disamping itu, *Sunan Abu Dawud* mencakup hadis-hadis hukum dengan sistematika penyusunan yang baik dan rapi, serta penyeleksian yang amat naik. Dan juga membuang darinya (kitab *Sunan Abu Dawud*) hadis-hadis para perawi yang tercela

²³ Muhammad bin Alawi, al-Hasani, *Al-Man al-Latif fi Usul al-Hadis asy-Syarif* (Beirut, Dar Fikr, 1978), hal. 299.

dan dha'if. Karena itulah, lanjut Ibn Qayyim, saya menjadikan kitabnya ini sebagai sebaik-baik bekal (Afdal az-zad).²⁴

Selanjutnya Imam al-Hafis Ibnu al-Jauzi telah mengkritik beberapa hadis yang dicantumkan Abu Dawud dalam sunannya dan memandang sebagai hadis maudu'. Jumlah tersebut sebanyak sembilan buah hadis. Namun demikian, kritik tersebut telah ditanggapi dan sekaligus dibantah oleh sebagian ahli hadis seperti Jalaluddin as-Sayuti. Andaikata kritik yang dilontarkan Ibnu al-Jauzi diterima maka sebenarnya hadis-hadis yang dikritiknya itu sedikit sekali jumlahnya. Karena itu kami melihat bahwa hadis-hadis yang dikritik tersebut tidak mengurangi nilai kitab *sunan* sebagai referensi utama yang dapat dipertanggungjawabkannya.²⁵

E. Kitab-Kitab Syarah Sunan Abu Dawud.

Ulama yang mensyarahkan sunan Abu Dawud, sebagai berikut:

1. Al-Khattabi.²⁶ (w.388 H). nama kitabnya adalah *Ma'alim as-Sunan*. Kitab ini banyak membahas aspek-aspek kebahasaan, penelitian riwayat, penggalian (istidlal) hukum dan aspek adab.
2. Al-Abadi.²⁷ (w. abad XIV H). nama kitabnya adalah 'Aun al-Ma'bud 'ala *Sunan Abu Dawud*. Secara umum kitab ini menguraikan kata-kata sukar serta redaksi yang sulit dipahami.
3. As-Subki.²⁸ (w.1352 H). kitabnya berjudul *al-Manhal al-'Azbu al-Maurud Syarh Sunan Abu Dawud*. Dalam kitab ini dibicarakan biografi para tokoh hadis, penjelasan kata-kata serta maknanya, mengungkapkan kandungan hadis baik tentang hukum maupun adab, menyebutkan orang lain yang meriwayatkan hadis bersangkutan dan menjelaskan kualitas hadisnya (shahih, hasan atau dha'if).²⁹
4. *Mirqah ash-Shu'ud Ila Sunani Abi Dawud*, Karya al-Hafizh as-Suyuthi (w. 911 H)
5. *Fath al-Wadud 'ala Sunan Abi Dawud*, Karya Abu al-Hasan Muhammad bin Abd al-Hadi as-Sindi (w. 1139 H).
6. *Badzl al-Majhud fi Halli Abi Dawud*, Karya Syaikh Khalil Ahmad as-Saranghuri (w. 1346 H)³⁰

²⁴ *Ibid.* hal. 299-300.

²⁵ Muhammad Muhammad Abu Syuhbah, *Op-cit*, hal.113.

²⁶ Nama lengkapnya Abu Sulaiman Ahmad bin Ibrahim bin Khattab al-Basti al-Khattabi.

²⁷ Nama lengkapnya Muhammad Asyraf bin 'Ali Haidar as-Siddiqi al-Azim, Abadi.

²⁸ Nama lengkapnya Mahmud bin Muhammad bin Khattab as-Subki

²⁹ M. Muhammad Abu Syuhbah, *Op-cit*, hal.114-115.

³⁰ Muhammad Az-Zahrani, *Tadwin as-Sunnah an-Nabawiyah*, Terj Muhammad Rum, MA (Jakarta, Darul Haq, Cet I 2011), hal. 145.

F. Kesimpulan.

Sunan Abu Dawud merupakan kitab hadis yang disusun berdasarkan bab-bab fiqih. Pada satu sisi kitab sunan ini akan mempermudah seseorang dalam mencari hadis-hadis hukum. Tetapi pada sisi lain kualitas hadis yang terdapat didalam *Sunan Abu Dawud* berada dibawah kitab shahih lain. Terlepas dari komentar positif dan negatif para ulama, kitab *Sunan Abu Dawud* ini termasuk kitab yang sangat baik dari segi sistematika penyusunannya. Disamping cara penyajiannya yang bersifat tematik.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Wahid, Ramli, 2011, *Kamus Lengkap Ilmu Hadis*. Medan: Perdana Publishing
- Abu syuhbah, M.Muhammad, 1969, *Fi rihab as-Sunnah al-Kutub as-shihah as-Sittah*, Al- Azhar: Majma' al-Buhus al-Islamiyah.
- Abu syuhbah, Muhammad, 1984, *Al-Hadis wa al-Muhaddisun*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
- Al-hasani Muhammad bin Alawi, 1978, *Al-Manhal al-Latif fi Usul al-Hadis asy-Syarif*, Beirut, Dar Fikr
- 'Alimi, Ibnu Ahmad, 2008, *Tokoh dan Ulama Hadis*, Solo: Mashun
- Al-Khatib, 'Ajjaj Muhammad, 1395 H/ 1975 M, *Ushul al-Hadis 'Ulumuhu wa Mustalahuhu* Beirut, Dar al-Fikr,
- Ash-Shiddiqiy, Hasbi, 1987, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jilid I , Jakarta, Bulan Bintang
- Azami,Muhammad Mustafa,1992, *Studies in Hadith Mthodology And Literature*, Alih Bahasa oleh A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadis* , Jakarta, Pustaka Hidayah
- Az-Zahrani, Muhammad, 2011, *Ensiklopedia Kitab- Kitab Rujukan Hadits*, Terjemahan Rum Muhammad, Jakarta: Darul Haq
- Farid, Syaikh Ahmad , 2005, *60 Biografi Ulama Salaf*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar
- Hasyim Al-Husaini abd Majid, tt, *A'imah al-Hadis an-Nabawi* , Mesir: Majma' al-Buhus al- Islamiyah.
- Rahman, Fatchurrahman, 1974, *Ikhtisar Mushthalahul Hadits*, Bandung: PT Alma'arif
- Uwaidah Kamil Muhammad Muhammad, 1996, *Abu Dawud Sulaiman Ibn al-Asy'as al-Azdi as-Sijistani Hakam al-Fuqaha wa al-Muhaddisun*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
- Yuslem, Nawir, 2006, *9 Kitab Induk Hadis*, Jakarta: Hijri Pustaka Utama

RELEVANSI HUKUM ISLAM DAN NEGARA SEBUAH KONSEP REAKTUALISASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA (Menurut Munawir Sadzali)

Oleh: Hj. Rayani Hanum Siregar¹

ABSTRAK

In some aspects, we can say Munawir Sadzali as a reformer, as far as the doctrine of Islam, have a high tendency to be more concerned to «substance» or the spirit embodied in the teachings of Islam rather than the phrase literally, as it is stated in the Qur'an and al-Hadith . For him, the relevance of actualization and functionalization of Islamic doctrine lies in the ability to capture the substance and spirit of the teachings, which in turn contextualize the challenges and modern developments.

Dalam beberapa aspek, bisa kita sebut Munawir Sadzali sebagai seorang pembaharu, sejauh menyangkut doktrin Islam, mempunyai kecenderungan tinggi untuk lebih mementingkan “substansi” atau semangat yang terkandung di dalam ajaran-ajaran Islam ketimbang ungkapan harfiah, seperti yang tercantum dalam Alquran dan al-Hadis. Baginya, relevansi aktualisasi dan fungsionalisasi doktrin Islam, terletak pada kemampuan menangkap substansi dan semangat ajaran, yang pada gilirannya dikontekstualisasikan dengan tantangan dan perkembangan modern.

Kata Kunci: Hukum Islam, Modern. Munawir Sadzali

A. Pendahuluan

Masih segar dalam ingatan kita tentang ide-ide reaktualisasi ajaran Islam, pembentukan Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) dan pengiriman dosen IAIN untuk studi ke negara-negara Barat. Siapa lagi kalau bukan Munawir Sjadzali, tokoh di balik gagasan yang cemerlang dan terobosan yang berani itu. Langkah Munawir ini bisa dikatakan sebagai solusi atas kebakuan pemikiran Islam dan sistem pendidikan Islam. Meski mengawali karir di Kementerian Luar Negeri, penguasaan dan kepiawaian Munawir terhadap pengetahuan agama Islam membuat dirinya sukses menahkodai Departemen Agama.

¹ Penulis adalah Dosen Kopertis Wil NAD Sumut, DPK Fakultas Hukum Universitas Muslim Nusantara (UMN) Medan.

Selama menjabat Menteri agama, tidak sedikit kebijakan yang telah diambil Munawir. Setidaknya ada tiga agenda yang paling menonjol. *Pertama*, menuntaskan Pancasila sebagai asas organisasi sosial-kemasyarakatan. *Kedua*, membenahan lembaga-lembaga pendidikan Islam. *Ketiga*, penguatan keberadaan Pengadilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam.² Makalah ini berusaha untuk mengungkapkan pemikiran Munawir Sjadzali yang berkaitan dengan Reaktualisasi Hukum Islam, terutama yang sesuai dan bercorakkan keindonesiaan.

B. Sekilas Tentang Munawir Sjadzali

Munawir Sjadzali lahir di desa Karanganyar Klaten, Jawa Tengah, 7 Nopember 1925. beliau adalah seorang mantan menteri agama yang memulai karirnya sebagai seorang diplomat. Munawir selama 33 tahun telah menghabiskan pengabdianannya di Departemen Luar Negeri, dan terakhir sebelum dipercaya sebagai menteri Agama selama dua periode (1983-1993) dia menjabat sebagai Direktur Jenderal Politik Departemen Luar Negeri (1980-1983).³

Sebelum menjadi pegawai di Kementerian Luar Negeri, kehidupan keluarga Munawir sangat memprihatinkan bila dilihat dari sudut kemampuan ekonomi, karena mereka termasuk keluarga yang hidupnya pas-pasan, sehingga dalam menjelaskan bagaimana suka duka kehidupan keluarganya, Munawir memberinya judul “dari lembah kemiskinan”.⁴

Dua fenomena ini, kondisi ekonomi yang serba kekurangan dan penghargaan yang tinggi terhadap ilmu-ilmu keagamaan, menghadapkan Munawir pada satu pilihan pendidikan: madrasah. Selain karena biaya pendidikan di lembaga pendidikan Islam ini relatif murah, tetapi juga karena lembaga pendidikan ini mengutamakan ilmu-ilmu tradisional Islam. Karena alasan ini pula, setelah menamatkan Madrasah Ibtidaiyah di kampungnya, Munawir melanjutkan pendidikan ke Mambaul Ulum, Solo.

Munawir menamatkan pendidikannya pada umur 17 tahun di Mambaul Ulum Solo, madrasah modern yang didirikan atas prakarsa Sri Susuhunan Pakubuwono ke-10, setelah sebelumnya menamatkan pelajarannya dari madrasah ibtidaiyyah di kampungnya. Dengan mengantongi ijazah dari madrasah terkenal ini, Munawir berkerja sebagai guru agama di Madrasah Ibtidaiyah Gunung Pati, Semarang – sebelumnya juga sebagai guru percobaan di Sekolah Rakyat Muhammadiyah Salatiga. Dari gunung pati inilah dia mulai terlibat dalam kegiatan-kegiatan berskala nasional di mana untuk pertama kalinya dia berjumpa dan berdialog dengan Bung Karno. Meskipun pertemuan mereka berlangsung singkat, namun ini telah menggoreskan kesan mendalam dalam diri Munawir.⁵ Dari gunung pati ini

² Azyumardi Azra (Ed.), Menteri-menteri Agama RI; Biografi Sosial-Politik (Jakarta: Kerjasama INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998), h. 394.

³ Drs. Iskandar Ritonga, M.Ag, *Membumikan Hukum Islam di Nusantara, Biografi dan Pemikiran Lima Tokoh Islam Indonesia* (Jakarta : Quantum, 2000), h. 151.

⁴ Munawir Sjadzali, “Dari Lembah Kemiskinan” dalam Panitia Penerbitan Buku, *Reaktualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta : Penerbit Yayasan Paramadina, 1995) h. 12-13.

⁵ Bachtiar Effendy, Hendro Prasetyo dan Arief Subhan, “Munawir Sjadzali, MA : Pencairan Ketegangan Ideologis” dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam, MA. (ed), *Menteri-Menteri Agama RI : Biografi Sosial-Politik* (Jakarta : Balitbang Depag RI, 1998), h. 379-380.

pula terlihat jiwa kepemimpinan Munawir karena dia banyak dipercaya untuk memimpin berbagai bidang dalam setiap kegiatan.

Sejak proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia tahun 1945, Munawir segera menceburkan diri ke medan perjuangan dengan bergabung ke dalam laskar Hizbullah Surakarta, latar belakangnya sebagai seorang guru membuatnya dipercaya untuk menajdi salah seorang pemimpin di Markas Pimpinan Pertempuran Hizbullah – Sabilillah (MPHS), untuk wilayah Jawa Tengah – yang berfungsi sebagai forum komunikasi dan kordinasi. Pada MPHS inilah jiwa dan diplomasi Munawir mulai kelihatan, saat ia berusaha untuk menyatukan berbagai kepentingan antara laskar pejuang muslim dan golongan sekularis.⁶

C. Pemikiran Munawir Tentang Hukum Islam di Indonesia

Sebuah wacana yang ditawarkannya sewaktu menjabat Menteri Agama pada pertengahan dekade 1980-an yang dikenal sebagai gagasan reaktualisasi hukum Islam, terutama berkenaan dengan pembagian waris antara anak laki-laki dan anak perempuan, mendatangkan reaksi dan tanggapan yang luas, pro-kontra di kalangan para pakar hukum, khususnya pakar hukum Islam dan ulama. Wacana reaktualisasi hukum Islam dilontarkannya bersamaan dengan diluncurkannya “Proyek Kompilasi Hukum Islam” yang kemudian disahkan dengan Instruksi Presiden RI No 1 Tahun 1991 khususnya penyusunan buku mengenai Hukum Kewarisan.

Dalam wacana percaturan pemikiran Islam di Indonesia, Munawir sebenarnya datang belakangan. Keterlibatan Munawir dalam wacana gerakan pembaharuan Islam di Indonesia bahkan tidak bisa dipisahkan dari posisinya sebagai Menteri Agama. Meskipun demikian, kata Effendy, bukan berarti dia sama sekali tidak mengikuti perkembangan Islam Indonesia, baik dari segi perjuangan politik maupun segi perkembangan pemikiran. Perhatiannya yang besar terhadap diskusi tentang hubungan antara Islam dan Negara, bukan hanya merupakan indikasi yang sulit dibantah, tetapi juga menjadi semacam dorongan dalam dirinya untuk terlibat dalam kancah pemikiran Islam di Indonesia.⁷

Dari berbagai karya yang dihasilkan Munawir terlihat bahwa perhatiannya sangat menonjol dalam dua bidang, yaitu Hukum Islam dan hubungan antara Islam dan Negara (*fiqh siyasi*). Dua titik sentral pemikiran yang dihasilkannya itulah yang telah menempatkannya pantas dimasukkan ke dalam kategori “Sang Pembaharu” atau “Sang Modernis”, meskipun secara rendah hati, Munawir mengatakan apakah tidak lebih tepat dia dikategorikan ke dalam penganut “aliran salaf”.⁸

⁶ Sjadzali, *Dari Lembah*, h. 377-378.

⁷ Effendy dkk, *Pencairan Ketegangan*, h. 409-410.

⁸ Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran Islam dalam Konteks Realita Baru dan Orientasi Masa Depan*, dalam *IAIN*, Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) dalam Ilmu Agama Islam kepada H. Munawir Sjadzali, MA (Jakarta : IAIN Jakarta, 1994), h. 25.

Memang Munawir pantas dijuluki sebagai «sang pembaharu» atau «sang modernis» bukan saja karena ciri sang pembaharu dimilikinya –mempunyai akar yang kaut dalam pemiiran Islam klasik, sebagai hasil deri pendidikan pesantren yang ditempuhnya di Mamba’ul Ulum – dengan begitu mempunyai kemampuan dalam mengakses dan mendalami literatur Arab klasik, tetapi pada saat yang sama dia juga mempunyai minat yang tinggi untuk mengaktualisasikan pemikiran klasik itu dengan perkembangan dunia modern. Munawir sangat akrab dengan wacana intelektual Barat, khususnya melalui pendidikannya di Inggris dan Amerika Serikat. Kemampuan ini memperkaya Munawir untuk melakukan analisis atas gejala-gejala histories dan menghadapkannyadengan ajaran Islam dan khazanah pemikiran Islam. Dari sinilah muncul gagasan-gagasan Munawir yang begitu «liberal» tentang «intekstualisasi» ajaran-ajaran Islam tertentu dengan perkembangan sosio-historis modern.⁹

Dalam kerangka itulah menurut penilaian Harun Nasution, dapat dilihat Munawir sebagai seorang pembaharu, sejauh menyangkut doktrin Islam, mempunyai kecenderungan tinggi untuk lebih mementingkan «substansi» atau semangat yang terkandung di dalam ajaran-ajaran Islam ketimbang ungkapan harfiah, seperti yang tercantum dalam Alquran dan al-Hadis. Baginya, relevansi aktualisasi dan fungsionalisasi doktrin Islam, terletak pada kemampuan menangkap substansi dan semangat ajaran, yang pada gilirannya dikontekstualisasikan dengan tantangan dan perkembangan modern.¹⁰

Sebagai konsekuensinya, Munawir tidak menerima cara pendekatan dan pemahaman atas Islam secara literal semata-mata.¹¹ Karena pemahaman Islam secara literal saja tidak hanya superfisial, tetapi juga dapat membuat Islam kehilangan relevansinya dalam menghadapi masalah-masalah yang muncul akibat perkembangan modern. Oleh sebab itu Munawir sering menekankan, pamahaman keagamaan yang bersifat literal –ditambah dengan penekanan berlebihan pada aspek ritual- akan mengakibatkan munculnya «split personality», yakni terjadinya keterpilahan dan kesenjangan antara apa yang diyakini dan diperpegangi secara literal dengan apa yang dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari. Inilah yang disebut Munawir sebagai sikap mendua dalam beragama.¹²

Munawir memberikan contoh sikap mendua dalam beragama ini dengan contoh yang berkenaan dengan masalah bunga bank. Banyak kalangan umat Islam berpendirian, bahwa bunga dalam sistem bank konvensional adalah riba karena itu hukumnya menjadi haram. Tetapi sementara itu, banyak Muslim hidup dari bungan deposito. Dalam kehidupan sehari-hari mereka mempergunakan jasa bank dengan alasan darurat, sebagaimana yang disebut dalam surah al-Baqarah ayat 173 itu harus dengan syarat tidak adanya unsur kesengajaan dan tidak lebih dari pemenuhan kebutuhan esensial.

⁹ Ritonga, *Membumikan Hukum*, h. 160.

¹⁰ Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran*, h. 12.

¹¹ Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta : Penerbit Paramadina, 1997), h. 53.

¹² Iqbal Abdurrauf Saimima (Ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 2.

Contoh lainnya adalah masalah pembagian harta warisan. Dengan merujuk kepada Alquran pada surat an-Nisa' ayat 11 dinyatakan bahwa bagian anak laki-laki adalah dua kali lebih besar bila dibandingkan dengan anak perempuan. Tetapi ketentuan tersebut, menurut pengamatan Munawir, telah banyak ditinggalkan kalangan umat Islam Indonesia, baik secara langsung ataupun tidak langsung. Sebagian Muslim mengambil kebijakan *pre-emptive* –kebijaksanaan mendahului– yakni semasa hidup membagikan sebagian besar kekayaan kepada anak-anak dengan masing-masing mendapatkan bagian yang sama sebagai hibah tanpa membedakan jenis kelamin. Dengan demikian ketika meninggal, harta yang dibagi tinggal sedikit. Perlakuan ini menurut Munawir bertolak dari asumsi bahwa kalau langkah *pre-emptive* itu tidak dilaksanakan, maka anak-anak perempuan akan dirugikan dalam pembagian harta warisan. Tindakan ini pada hakikatnya berarti tidak percaya kepada keadilan hukum waris seperti digariskan Alquran.¹³

Berkaitan dengan reaktualisasi ajaran Islam, khususnya Hukum Islam, Munawir dengan rendah hati menjelaskan bahwa dia tidak pernah merasa bahwa dia telah memperkenalkan pola pikir yang sama sekali baru. Sebab, sejak 12 abad yang lalu upaya yang seperti itu telah dilakukan oleh Abu Yusuf (murid Imam Abu Hanifah), al-Thufy (ulama mazhab Hanbali), Muhammad Abduh, Musthafa al-Maraghi dan Muhammad Rasyid Ridha. Para tokoh besar tersebut katanya, telah lebih dahulu melemparkan gagasan itu dengan lebih berani dan lebih konseptual.¹⁴

Reaktualisasi, dalam pandangan beliau, adalah dalam rangka mencari jalan keluar yang lebih jujur terhadap agama dan lebih terhormat, yakni dengan mempelajari kemungkinan mengadakan modifikasi atau penyesuaian dalam pelaksanaan dari petunjuk Qurani itu, daripada tindakan mencari helah, sikap mendua, atau main-main dengan agama. Menanggapi adanya kekhawatiran bahwa kebebasan «berijtihad» terhadap hukum-hukum Islam dapat menjurus ke arah «anarki berpikir», maka beliau memberikan solusi, “Untuk menghindari akibat yang tidak diinginkan bersama itu, sebaiknya pembahasan dan pengkajian masalah-masalah hukum itu dilakukan secara kolektif antara mereka yang betul-betul tahu ilmu hukum disertai ahli-ahli dalam ilmu-ilmu yang terkait.”

Dalam banyak kesempatan beliau menegaskan bahwa sebagai umat Islam, percaya bahwa Islam adalah suatu agama yang mengajarkan kebenaran dan tata nilai yang sifatnya universal dan abadi, yang harus diyakini dan diamalkan oleh tiap muslim di mana pun ia berada dan kapan pun ia hidup. Tetapi dalam aplikasinya, lebih-lebih ajaran-ajaran yang berkaitan dengan kemasyarakatan, Islam memiliki kapasitas dan kelenturan untuk menampung perbedaan yang merupakan watak atau fitrah kehidupan umat manusia.

Titik sentral pesan Munawir adalah mendorong komunitas Islam untuk melakukan ijtihad secara berani dan jujur. Hanya dengan cara inilah menurutnya, Islam bisa lebih

¹³ Iqbal Abdurrauf Saimima (Ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1988), h. 2-5.

¹⁴ Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran*, h. 2-5.

responsif terhadap keperluan-keperluan lokal dan temporal Indonesia. Hal ini terinspirasi pada pola ijtihad Umar yang berani dan jujur, sehingga ia berpendapat hendaknya komunitas muslim jujur dan berani dalam berhubungan dengan ajaran-ajaran Islam. Percaya akan dinamika dan vitalitas syari'ah, ia menganjurkan kalangan Islam untuk melakukan reaktualisasi paham keagamaan. Dengan demikian, artikulasi keislaman kaum Muslimin Indonesia akan lebih relevan dengan situasi lokal dan temporal Indonesia.¹⁵

D. Hubungan Islam dan Negara

Munawir berusaha untuk memberikan pemahaman baru terhadap hubungan antara Islam dan Negara sejak tahun 1950-an, terutama setelah munculnya tulisan beliau dengan judul *mungkinkah Negara Indonesia bersendikan Islam ?*. Tulisan ini pula yang menghantarkan munawir sebagai seorang diplomat, karena tulisan tersebut menarik perhatian Muhammad Hatta selaku wakil presiden Indonesia yang kemudian menawarkannya untuk bekerja di Kementerian Luar Negeri yang langsung diterimanya.¹⁶ Buku ini ditulis Munawir sebagai respon terhadap para pemikir dan aktivis Islam yang berkeinginan menjadikan Islam sebagai idiologi Negara dan memberlakukan sistem politik Islam.

Hubungan antara Islam dan negara (pusat kekuasaan) dalam konteks Indonesia telah berlangsung lama, dan sejak negara ini merdeka hubungan tersebut telah menyulut ketegangan politik. Memang telah terjadi ketegangan politik, permusuhan bahkan konflik fisik antara keduanya tak jarang terjadi. Kekuasaan politik Islam dianggap sebagai pesaing utama pemegang kekuasaan. Persoalan ini telah melahirkan sikap saling curiga – mencurigai yang telah membawa kerugian yang sangat besar bagi umat Islam, baik semasa orde lama maupun setelah orde baru.¹⁷

Di kalangan pemerintah tidak hanya muncul kecurigaan terhadap kaum Muslim, tetapi mereka juga dipandang sebagai kelompok yang tidak sepenuhnya bersedia menerima Pancasila sebagai idiologi negara. Sebaliknya, tidak sedikit pemikir dan aktivis politik Islam yang menganggap negara berusaha menghilangkan arti penting Islam secara politik dan menerapkan kebijakan sekuler. Dalam situasi demikian, bahkan berkembang anggapan bahwa negara menerapkan kebijakan ganda (dual policy) terhadap Islam.¹⁸ Sementara membiarkan atau bahkan mendorong dimensi ritual Islam untuk tumbuh, negara tidak memberikan kesempatan bagi politik Islam untuk berkembang. Dalam kaitan ini dapat dikatakan bahwa dalam negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam berkembang rasa saling curiga antara kelompok Islam dan negara. Persoalan ini muncul, karena doktrin politik Islam diterjemahkan dalam bahasa yang *legalistik-formal*.

¹⁵ Effendi dkk, *Pencairan Ketegangan*, h. 411.

¹⁶ Sjadzali, *Dari Lembah*, h. 45.

¹⁷ Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta : Penerbit Gema Insani Press), h. 26.

¹⁸ *Ibid*, h. 316.

Berkembangnya rasa saling curiga dan permusuhan politik antara Islam dan negara ini pada gilirannya memicu gerakan intelektualisme Islam baru. Gerakan yang muncul pada 1970-an ini secara umum bertujuan meredusir –jika tidak bisa menghilangkan sama sekali– rasa saling curiga antara Islam dan negara yang dalam pandangan mereka tidak hanya merugikan masyarakat Islam Indonesia, tetapi juga tidak kondusif bagi perkembangan bangsa karena menyiratkan adanya perpecahan antar unsur negara. Di samping itu, yang lebih penting lagi, gerakan ini juga bermaksud menciptakan format baru politik Islam yang dipandang sesuai dengan konstruk idiologis negara kebangsaan Indonesia.¹⁹

Gerakan intelektualisme Islam baru yang dimotori Nurcholis Madjid dan kawan-kawan, telah membuahkan hasil. Pada decade terakhir tahun 1980-an terjadi perubahan mendasar dalam hubungan antara Islam dan negara. Sejak saat itu, hubungan Islam dan negara berlangsung harmonis, dan antara umat Islam dan pemerintah berlangsung bulan madu yang demikian mesra. Perubahan itu berlangsung disebabkan terjadinya perubahan mendasar dalam memahami dasar-dasar teologi politik Islam, yang pada akhirnya terjadi pula perubahan dalam menerapkan strategi, taktik serta cita-cita perjuangan yang hendak dicapai.

Dalam konteks inilah kita dapat memahami dan memposisikan arti penting pemikiran Munawir yang mencoba untuk ikut memperbaharui pemahaman baru hubungan antara Islam dan negara. Konsistensi pemikirannya di bidang ini telah dimulai sejak masa muda hingga menjabat Menteri Agama. Karya perdana yang dipersembahkan pada tahun 1950, mungkinkah negara Indonesia bersendikan Islam? – tampil dengan mempertanyakan dan mencari landasan doctrinal sistem politik Islam. Pencarian konsep ketatanegaraan dalam Islam ini kemudian semakin mengkristal setelah Munawir berhasil menulis tesis MA yang dia beri judul «*Indonesia's Muslim Political Parties and Their Political Concepts*». Tesis ini merupakan elaborasi dan perluasan pandangan-pandangannya tentang hubungan Islam dan negara di Indonesia dengan mengungkap konsep-konsep politik yang dikembangkan partai-partai Islam.

Puncak karyanya dipersembahkan justeru ketika Munawir menjabat sebagai Menteri Agama, pada masa ini, dia bukan saja berhasil menulis buku, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan dan Pemikiran*,²⁰ yang merupakan hasil akhir sementara dari pengembaraan intelektual yang cukup panjang dan penjelajahan ilmiah yang lumayan luasnya– tetapi juga berhasil meneguhkan pandangannya mengenai hubungan Islam dan negara pada tingkat praktis di lapangan.

¹⁹ Gerakan intelektualisme baru dan pemikiran yang mereka lontarkan dijelaskan secara panjang lebar dalam Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung : Penerbit Mizan, 1986) h. 122-134.

²⁰ Karya Munawir lainnya yang berserakan telah dikumpulkan pada tiga buku; *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa* (Jakarta : UI Press, 1993), *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini*, Jakarta : Penerbit UI Press, 1994 dan buku *Ijtihad Kemanusiaan*, penerbit Paramadina tahun 1997, merupakan penjelasan rinci mengenai reaktualisasi hukum Islam keindonesiaan yang pernah dilontarkannya.

Ketiga karya Munawir yang telah disebutkan bila ditarik garis lurus terdapat benang merah, tidak ada ketetapan doktrinal yang mengharuskan kaum Muslimin untuk mendirikan negara Islam. Dalam kacamata Munawir, tuntutan sebagian kelompok Islam untuk menjadikan Islam sebagai idiologi negara atau bahkan mendirikan negara Islam dalam konteks Indonesia adalah tidak tepat. Ide tersebut secara konseptual tidak ditemukan rujukannya dalam Alquran dan Hadis yang merupakan sumber-sumber pokok Islam. Alquran dan Hadis hanya memberikan prinsip-prinsip dasar penyelenggaraan dan pengaturan negara, seperti musyawarah (*syura*), keadilan (*al-adl*) dan persamaan (*al-musyawah*).²¹

Bagi Munawir, seperti dijelaskan Harun Nasution, Islam bukanlah agama yang serba lengkap. Di dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan yang utuh dan lengkap. Tetapi Islam juga bukanlah agama dalam pengertian Barat, yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya. Islam mengandung seperangkat tata nilai etika bernegara yang dapat dijadikan pedoman dalam menyelenggarakan negara. Konsekuensi dari pemikiran itu, maka bagi Munawir, Islam tidak menentukan bentuk negara serta pemerintahan yang baku. Bentuk dan sistem pemerintahan negara diserahkan sepenuhnya kepada manusia untuk mengaturnya. Prinsip dan tata nilai etika Islam bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara memiliki kelenturan dalam pelaksanaan dan penerapannya dengan memperhatikan perbedaan situasi dan kondisi antara satu zaman dengan zaman lain, serta antara satu budaya dengan budaya lainnya.

E. Penutup

Tak dapat disangkal bahwa selama menjabat Menteri Agama selama dua periode (1983-1993) Munawir telah banyak mengeluarkan kebijakan berkenaan dengan kehidupan keagamaan dan lembaga-lembaga keagamaan. Secara umum, kebijakan-kebijakan itu berada di bawah semangat Munawir untuk merumuskan hubungan yang harmonis-viable antara Islam dan Negara. Rumusan yang diajukan Munawir memiliki afinitas dengan mainstream kebijakan Negara yang ingin meneguhkan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi seluruh organisasi politik dan organisasi sosial kemasyarakatan, termasuk yang berhaluan agama. Konsep-konsep yang dibawa Munawir mendapat dukungan sepenuhnya dari Negara. Tidak heran jika semasa Munawir menjabat menteri Agama, Pemerintah Orde banyak mengakomodasi kepentingan umat Islam.²²

Secara umum kebijakan Munawir sangat relevan dengan mainstream pemikirannya yang lebih menekankan pentingnya substansi daripada yang formal dan legal, baik secara keagamaan maupun sosial.²³ Memperjuangkan politik Islam, menurutnya hanyalah untuk memformalkan agama dalam birokrasi kenegaraan dan hal itu justru akan menimbulkan ketegangan yang panjang antara umat Islam dan pemerintah. Ketika umat Islam bersikap

²¹ Ritonga, *Membumikan Hukum*, h. 167.

²² *Ibid*, h. 179.

²³ Azra (Ed.), *Menteri-menteri Agama RI*; h. 394.

akomodatif, ternyata membawa sejumlah implikasi positif terhadap kehidupan keagamaan di negeri ini. Di antaranya adalah kesediaan negara untuk mengakomodasi aspirasi umat Islam.

Gairah kehidupan keagamaan tidak hanya mengalami kebangkitan, tetapi juga mendapatkan fasilitas untuk berkembang. Peraturan-peraturan agama tidak hanya diakui, tetapi juga dijalankan. Lembaga Peradilan Agama juga diakui sejajar dengan lembaga-lembaga pengadilan lainnya. Di samping itu, kehidupan keagamaan di kalangan masyarakat juga semakin semarak. Kajian-kajian keagamaan muncul di kantor-kantor dan hotel-hotel berbintang. Terdapat antusiasme yang besar di kalangan masyarakat untuk mengkaji Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Fachry. dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung : Penerbit Mizan, 1986).
- Azra, Azyumardi. (Ed.), *Menteri-menteri Agama RI; Biografi Sosial-Politik*. Jakarta: Kerjasama INIS, PPIM, dan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998.
- Effendy, Bahtiar, Hendro Prasetyo dan Arief Subhan, "*Munawir Sjadali, MA : Pencairan Ketegangan Idiologis*" dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam, MA. (ed), *Menteri-Menteri Agama RI : Biografi Sosial-Politik*. Jakarta : Balitbang Depag RI, 1998.
- Ritonga, Iskandar. *Membumikan Hukum Islam di Nusantara, Biografi dan Pemikiran Lima Tokoh Islam Indonesia*. Jakarta : Quantum, 2000.
- Saimima, Iqbal Abdurrauf (Ed.). *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Sjadzali, Munawir "*Dari Lembah Kemiskinan*" dalam Panitia Penerbitan Buku, *Reaktualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadali, MA*. Jakarta : Penerbit Yayasan Paramadina, 1995.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta : Penerbit Paramadina, 1997.
- Sjadzali, Munawir. *Reaktualisasi Ajaran Islam dalam Konteks Realita Baru dan Orientasi Masa Depan, dalam IAIN*. Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) dalam Ilmu Agama Islam kepada H. Munawir Sjadzali, MA. Jakarta : IAIN Jakarta, 1994.
- Thaba, Abdul Aziz. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta : Penerbit Gema Insani Press, 1996).

PERKEMBANGAN DAN PEMBUKUAN QAWA'ID FIQHIYYAH (Sebuah Tinjauan Historis)

Oleh: Syafruddin Syam, MA¹

ABSTRAK

As principles in islamic law development, qawaid fiqhiyah has given a significant role in forming and reforming islamic law, historically qawaid fiqhiyah grow and develop in ulama mindset which is autoritative in their subject, this writing is to analitically describe historical aspect of qawaid fiqhiyah embeyo till their metamorphosis into independent diciplines.

Sebagai asas-asas pengembangan hukum dalam Islam, qawa'id fiqhiyyah telah berperan secara signifikan dalam pembentukan dan pembaharuan hukum Islam. Secara historis, qawa'id fiqhiyyah tumbuh dan berkembang dalam alam pemikiran para ulama yang otoritatif. Tulisan ini merupakan deskripsi analitis terhadap aspek historis darai qawa'id fiqhiyyah dari embrio kelahirannya, hingga bermetamorfosis menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mandiri.

Kata Kunci: Qawa'id Fiqhiyyah, Perkembangan, Pembukuan

A. Pendahuluan

Qawa'id fiqhiyyah merupakan salah satu instrumen pembentuk hukum Islam yang mempertemukan materi-materi hukum yang sejenis, sehingga dengan pengertian ini maka qawa'id fiqhiyyah merupakan akumulasi dari hukum Islam. Ia juga merupakan pengetahuan yang melahirkan kekayaan solusi ketika ia dihadapkan kasus-kasus hukum yang sangat banyak, mengingat ia dapat dikelompokkan kepada salah satu kaidah fiqh saja. Selain itu qawaid fiqh akan melahirkan kearifan dalam menerapkan hukum (*tathbiq al-ahkam*, oleh karena itu pula sesungguhnya qawa'id fiqhiyyah merupakan sebuah karya tahapan sejarah. Artinya bahwa qawa'id fiqhiyyah tidak terbentuk sekaligus melainkan lewat proses yang panjang. Kaidah fiqhiyah terformulasi dan terredaksikan secara gradual di era kelahiran fikih, dan kebangkitannya melalui tangan-tangan para ulama besar fikih

¹ Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara sedang menyelesaikan Program S 3 Hukum Islam di Program Pascasarjana IAIN SU.

yang kompeten dalam hal takhrij dan tarjih, yang diistinbathkan dari dalil-dalil nash syar'i yang umum, dasar-dasar/prinsip-prinsip pada ushul fikih, analogis hukum, serta postulasi rasionalitas.² Dalam tulisan ini akan dipaparkan aspek historis mengenai perkembangan dan pembukuan *qawa'id fiqhiyyah*.

B. Qawai'id Fiqhiyyah di Era Pengembangan dan Kodifikasi

Menurut Musthafa Ahmad al-Zarqa', secara empiris bahwa diketahui bahwa kalangan *maazhab Hanafi* merupakan pemula rintisan dari lahirnya kaidah-kaidah fikih. Lapisan utama dari para *fuqaha* kalangan *Hanafiyyah* terdahulu telah memformulasikan dasar-dasar fikih yang bersifat general dalam redaksi kaidahnya, serta berargumen dengannya, dan dari sana pula lahir tokoh-tokoh mazhab yang lain yang berkeinginan untuk menggunakan kaidah-kaidah darinya. Dengan demikian kaidah-kaidah ini disebut sebagai *ushul* (pokok).³

Dalam sejarah hukum Islam, abad ke-4 dikenal sebagai zaman *taqlid*.⁴ Pada zaman ini, sebagian besar ulama melakukan *tarjih* pendapat imam mazhabnya masing-masing. Yang dilakukan ulama pengikut mazhab adalah *ilhaq* (melakukan analogi/qiyas).⁵

Menurut Ibnu Khaldun, ketika mazhab tiap imam fikih menjadi ilmu khusus bagi para pengikutnya dan tidak ada jalan untuk melakukan *ijtihad*, ulama melakukan *tanzhir* (penyamaan) masalah-masalah untuk dihubungkan serta memilahnya ketika terjadi ketidakjelasan setelah menyederhanakannya kepada dasar-dasar tertentu dari mazhab mereka.⁶

Dengan cara *tanzhir* (penyamaan) dan *isytibah* (pemilahan), fikih dikembangkan. Kemudian ulama meletakkan cara-cara dalam ilmu fikih yang disebut *al-Qawa'id*, *al-dhawabith*, atau *al-furuq*. Mazhab Hanafi dikenal sebagai aliran pertama yang memperkenalkan ilmu ini.⁷

² Lihat Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqa ditashih oleh Mushthafa Ahmad al-zarqa (putra penulis), *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus; Dar al-Qalam, 1996), h. 36.

³ *Ibid.* h. 37.

⁴ *Taqlid* dalam pengertian yang sering dikenal adalah: *قبول قول من لا يدري من أين يقول* : mengikuti / menerima pendapat orang (ulama) tanpa mengetahui alasannya. Lihat Muhibullah ibn 'Abd Syukur, *Fawatih al-Rahmut*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 400. Lihat pula Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazali, *al-Mustashfa mn 'Ilm al-ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 387.

⁵ Pada fase ini, ulama sudah mulai memuji pendapat imam pendiri mazhab secara berlebihan. Di antaranya 'Ubaidullah al-Karkhi (w. 349 H), salah seorang pengikut Abu Hanifah, berpendapat bahwa setiap ayat Alquran dan Hadits yang bertentangan dengan pendapat Abu Hanifah, dpat ditawilkan atau dinasakhkan. Sedangkan Qadhi Iyadh pernah berkata bahwa bagi yang *taqlid* pendapat imam sejajar dengan Alquran dan Sunnah. Lihat Muhammad Ibn al-Hasan al-Hujwi al-Tsa'labi al-Fasi, *alFikr al-Sami fi Tarikh al-Fiqh al-Islamiy*, (Madinah: t.pn,1977).j. II, h. 6., sebagaimana juga dikutip dalam Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 129.

⁶ Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah; Maqsumuha, Nasya'uha, Tathowwuruha, Dirasah Muallafatiha, Muhammaduha, Tathbiqatuha*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), h. 133. Juga lihat Muhammad Shidqi ibn Ahmad Al-Burnu, *Mausu'uah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Riyadh: Maktabah al-Taubah, 1997), jilid I, h. 66.

⁷ Al-Burnu, *mausu'ah...*, h.67-68.

Menurut riwayat al-Suyuthi (w. 911 H), Ibn Nujaim (w. 970 H), bahwa Abu Thahir al-Dabbas- ulama abad IV H⁸, telah mengumpulkan 17 (tujuh belas) kaidah penting dalam mazhab Hanafi. Dalam melestarikan kaidah tersebut, Abu Thahir al-Dabbas menghafalnya secara berulang-ulang pada setiap malam di masjid setelah pengunjung masjid lainnya keluar. Pada suatu malam, Abu Thahir al-Dabbas menutup masjid karena pengunjung masjid telah pulang. Abu Sa'id al-Harawi al-syafi'i (w. 488 H) bersembunyi di bawah tumpukan "tikar" masjid untuk mendengar hafalan kaidah fikih Abu Thahir al-Dabbas. Ketika Abu Thahir al-Dabbas telah menghafal sebagian kaidah fikih yang dikuasainya, Abu Sa'id al-Harawi terbatak dan Abu Thahir al-Dabbas mendengarnya. Akhirnya Abu Sa'id al-Harawi dipukul dan dikeluarkan dari masjid oleh Abu Thahir al-Dabbas dan setelah itu Abu Thahir al-Dabbas tidak pernah mengulangi hafalannya tersebut.⁹

Adapun kaidah-kaidah fikih Abu Thahir al-Dabbas yang berhasil dihafal oleh Abu Sa'id al-Harawi adalah lima kaidah pokok:¹⁰

1. Setiap perkara bergantung pada niatnya : الأمور بمقاصدها
2. Keyakinan tidak hilang dengan keraguan: اليقين لا يزال بالشك
3. Kesulitan mendatangkan kemudahan: المشقة تجلب التيسير
4. Kesulitan/kemudharatan (harus) dihilangkan: الضرر يزال
5. Adat diapaat dijadikan pertimbangan dalam menetapkan hukum: العادة محكمة

Al-Karkhi (w. 340 H) yang hidup sezaman dengan Abu Thahir al-Dabbas mengadopsi kaidah-kaidah fikih tersebut dan mengumpulkannya dengan kaidah lain sehingga berjumlah 37 (tiga puluh tujuh) kaidah seperti yang dibukukannya dalam *Ushul al-Karkhi*.¹¹

Disamping kitab *Ushul al-Karkhi* lainnya yang disusunnya oleh Muhammad Ibn al-Harits al-Husayni al-Maliki (w. 361 H) dengan judul *Ushul al-Futiya*, yang memuat banyak kaidah fikih.¹²

Dengan demikian, pada abad IV H telah ada dua kitab kaidah fikih, yaitu *Ushul al-Karkhi*, karya al-Karkhi yang beraliran hukum Hanafi dan *Ushul al-Futiya* yang disusun oleh Muhammad Ibn al-Harits al-Husayni al-Maliki yang beraliran hukum Malik. Oleh karena itu, ulama yang berjasa dalam pembentukan kaidah fikih pada abad ke-4 H, adalah aliran Hanafi dan Maliki. Di samping itu, klaim bahwa sabda Nabi Muhammad Saw. yang jawami' al-kalim adalah muncul pada zaman abad-abad ini. Upaya-upaya untuk mencari

⁸ Beliau hidup dalam dua abad, yaitu abad ke 3 dan abad ke 4. Liha al-Zarqa, *Syarh qawa'id al-Fiqhiyyah...*, h. 37.

⁹ Jalaluddin 'Abdurrahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir fi Qawa'id wa Furu' al-Fiqh al-Syafi'iyyat*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1987), h. 35.

¹⁰ Ahmad Ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyat*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), h. 37-38.

¹¹ Ali Ahmad Al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah...*, h. 136.

¹² *Ibid.*

hadits yang *jawami' al-kalim*, pendapat sahabat, tabi'in dan sesudahnya, diperkirakan muncul pada fase ini.

C. Qawa'id Fiqh Menjadi Disiplin Ilmu

Sebagaimana dinyatakan oleh Muhammad Shidqi ibn Ahmad ibn Muhammad al-Burnu, dalam *al-Wajiz fi Idhah qawa'id al-Fiqh al-Kulliyah*,¹³ bahwa awal dari kaidah fikih sebagai disiplin ilmu tersendiri di masa abad ke 4 Hijriyah dan setelahnya. Sekalipun abad ke 4 dianggap sebagai awal zaman kodifikasi kaidah fikih, dikatakan oleh 'Ali Ahmad al-Nadawi bahwa buku yang membahas secara khusus baru muncul pada abad ke 5 H. Kitab kaidah fikih tersebut adalah *Ta'sis al-Nazhar* karya Ibn Zaid al-Dabusi al-Hanafi (w. 430 H). Oleh karena itu, hingga abad ke 5 H, Hanafi adalah aliran yang paling berjasa dalam pengembangan kaidah fikih. Pada abad ke 6 H ditemukan adanya satu buah kitab yang disusun dalam disiplin ilmu kaidah fikih yaitu, *Idhah al-Qawa'id* karya 'Ala al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Samarqandi (w. 540 H).¹⁴

Perkembangan kodifikasi fikih tampak lebih maju- dibandingkan zaman sebelumnya- pada abad ke 7 H. Pada abad ini ulama menyusun kitab-kitab kaidah fikih sebagai berikut:

1. *Al-Qawa'id al-Furu' al-Syafi'iyat* karya Muhammad Ibn Ibrahim al-Jarjami al-Sahlaki (w. 613)
2. *Qawa'id al-Ahkam Fi Mashalih al-Anam* karya Izz al-Din Ibn Abd al-Salam (w. 660 H).
3. *Al-Mudzhah Fi Dhabth Qawa'id al-Madzhah* karya Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Rasyid al-Bakri al-Qafsi (w. 685 H).¹⁵

Kitab pertama dan kedua disusun oleh ulama pengikut Mazhab al-Syafi'i, sedangkan kitab ketiga disusun oleh ulama pengikut Mazhab Maliki. Oleh karena itu, dominasi mazhab dalam kodifikasi dan pengembangan kaidah fikih telah bergeser: abad ke 4 H. dan 5 H. kodifikasi dan pengembangan kaidah fikih didominasi oleh aliran Hanafi, sedangkan pada abad ke 7 H., aliran Al-Syafi'i yang mendominasinya.

Kita *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* karya Abi Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Salam al-Silmi terdiri atas dua juz (satu jilid) yang jumlah halamannya sekitar 400 halaman. Beberapa kaidah fikih yang terdapat dalam kitab tersebut adalah *pertama*, sesuai dengan tema besar yang kitab tersebut Izz al-Din 'Abd al-Salam menjelaskan tentang syari'at. Beliau menjelaskan:¹⁶

¹³ Muhammad Shidqi ibn Ahmad ibn Muhammad al-Burnu, dalam *al-Wajiz fi Idhah qawa'id al-Fiqh al-Kulliyah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996), h. 59.

¹⁴ *Ibid.* h. 137.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Abi Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd al-Salam al-Silmi, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, (Mesir: al-Istiqamah, t.th), h. 9.

والشريعة كلها مصالح: اما تدرأ المفسد او تجلب المصالح.

“Semua (ketentuan) syai'at adalah mashlahat; baik dengan cara penolakan terhadap kesulitan maupun dengan cara mendatangkan kegunaan.”

Kedua, dalam Islam terdapat wilayah *zhanniyat*, yaitu wilayah yang kepastian kebenarannya tidak diketahui oleh manusia karena ketidakadaan informasi wahyu atau karena keterbatasan kemampuan manusia untuk mendalaminya. Oleh karena itu, bisa jadi sesuatu itu baik menurut pandangan manusia, tetapi kenyataannya tidak baik atau sebaliknya. Berkenaan dengan kesalahanpilihan, Izz al-Din 'Abd al-Salam berkata:¹⁷

من اتى ما هو مصلحة في ظنه وهو مفسدة في نفس الامر فلا اثم عليه لظنه.

“Siapa saja yang mendatangi sesuatu yang menurut dugaannya mengandung kegunaan, tetapi malah mendatangkan kesulitan, tidaklah berdosa atas kesalahan dugaan tersebut.”

من فعل فعلا يظنه قرية او مباحا وهو من الفاسد المحمدة في نفس الامر فهذا خطأ معفو عنه.

“Siapa saja yang mengerjakan sesuatu yang menurut dugaannya pekerjaan itu dapat mendekatkan diri dengan Allah atau dibolehkan, tetap pekerjaan mendatangkan kesulitan dan ternyata diharamkan, kesalahan itu adalah termasuk yang dimaafkan

Ketiga, dalam ilmu kaidah ushul terdapat kaidah bahwa sesuatu yang membuat tidak sempurna sebuah perbuatan wajib adalah wajib (مالا يتم الواجب الا به فهو الواجب). Dengan bahasa lain, media (*wasilah*) bagi yang wajib adalah wajib pula. Berkenaan dengan media, 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Salam berkata:¹⁸ (bagi media berlaku hukum-hukum tujuan (*pokok*)); الوسيلة الى المقاصد افضل من سائر الوسائل. (*Media yang menghantarkan –langsung- pada tujuan lebih utama dari pada media-media (yang menghantarkan tapi tidak langsung); الوسيلة الى ارذل المقاصد ارذل من سائر الوسائل (Media yang menghantarkan kepaada perbuatan jelek adalah lebih jelek dari seluruh media-media (lainnya).*

Keempat, mashlahat bisa saja berbeda antara yang satu dengan yang lain atau bahkan bertentangan. Dalam hal terjadi pertentangan mashlahat, Izz al-Din 'Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Salam berkata:¹⁹

اذا تعارضت مصلحتان وتعذر جمعهما فان علم رجحان احدهما قدمت.

“Apabila terjadi pertentangan antara ada dua mashlahat dan terdapat kesulitan untuk menyatukan keduanya; apabila diketahui mashlahat yang lebih kuat, ia harus didahulukan.”

¹⁷ Ibid. h. 23.

¹⁸ Ibid. 46, 104, 107.

¹⁹ Ibid. h. 51.

Kelima, dalam fikih terdapat pekerjaan pokok dan pekerjaan alternatif. Pekerjaan pokok disebut '*azimah* dan pekerjaan alternatif disebut dengan *rukhsah*'.²⁰ Berkenaan dengan persoalan ini Izz al-Din 'Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Salam berkata:²¹ تقديم الفاضل على المفضل (*mendahulukan yang utama atas yang diutamakan*). Dari kaidah ini belum jelas mana yang utama (*al-fadhil*), dan yang diutamakan (*al-mafdhul*). Untuk itu agar lebih mudah dapat dilihat pada kaidah yang dibuat oleh Izz al-Din 'Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Salam: تقديم المبدلات على ابدالها (*mengutamakan yang diganti atas penggantinya*). Dalam konteks *azimah* dan *rukhsah*, umpamanya membasuh kaki dalam wudhu diganti dengan mengusap sepatu (bagi yang sedang dalam perjalanan, wudhu dan mandi diganti dengan tayamum apabila ketiadaan air. Kaidah di atas merupakan penegasan *azimah* lebih diutamakan atas *rukhsah*.²² Namun pada bagian lain Izz al-Din 'Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Salam, membuat yang terbalik tentang *azimah* dan *rukhsah*: عزمته افضل من رخصته (*Hukum utama lebih utama dari pada hukum alternatif*), akan dalam kaidah lain beliau menyatakan: رخصته افضل من عزمته (*hukum alternatif lebih utama dari pada hukum utama*).

Keenam: dalam fikih siyasah terdapat syarat-syarat wali (pemimpin). Diantara syarat pemimpin adalah *al'adl* (adil). Salah satu definisi adil adalah tidak melakukan dosa besar dan tidak melakukan dosa-dosa kecil secara terus menerus (اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر).²³ Apabila terdapat kesulitan mencari orang yang adil untuk dijadikan pemimpin, maka Izz al-Din 'Abd al-'Aziz Ibn Abd al-Salam berkata:²⁴ اذا تعذرت العدالة في الولاية العامة (apabila terdapat kesulitan mencari orang adil dalam kepemimpinan umum dan khusus karena tidak ada orang adil, maka yang diangkat menjadi pemimpin adalah orang yang paling sedikit perbuatannya fasik).

Demikian diantara saja (sebagian kecil) beberapa kaidah fikih yang terdapat dalam kitab *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, yang penulis kutip. Mengomentari kitab tersebut, Jaih Mubarak dalam : *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*, menyatakan bahwa dalam kitab tersebut belum ada upaya untuk menyatukan kaidah-kaidah kecil (*dhabith*) dalam satu ikatan yang cakupannya lebih luas. Oleh karena itu kitab tersebut lebih tepat

²⁰ 'Azimah secara etimologi berarti tekad yang kuat, seperti pemakaian kata yang digunakan dalam QS. Ali Imran {3}:159. Secara terminologi para ulama ushul fiqh merumuskannya dengan: ما شرع الله لعامة عبادہ من الأحكام ابتداءً, *Hukum-hukum yang telah disyariatkan Allah kepada seluruh hambanya sejak semula*. Maksudnya, hukum itu sejak semula pensyariatannya tidak berubah dan berlaku seluruh umat, tempat dan masa, tanpa kecuali. Lihat. Al-Bannani, *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' I al-Jawami'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), jilid. I, h. 124. Lihat juga Saifuddin Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), Jilid I, h. 122. Sedangkan kata *rukhsah* adalah kemudahan, kelapangan dan kemurahan. Secara terminologi Imam al-Baidhawi merumuskannya : الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر, *Hukum yang ditetapkan berbeda dengan dalil, karena adanya 'uzur*. Rumusan ini menunjukkan bahwa hukum *rukhsah* apabila ada dalil yang menunjukkan dan ada uzur yang menyebabkannya. Lihat. Al-Baidhawi, *Minhaj al-Wushul ila 'ilm al-Ushul*, (Mesir: Maktabah al-Tijarah al-Kubra, 1326 H), h. 87.

²¹ *Ibid.* h. 56

²² *Ibid.*

²³ Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), h. j. VI, h. 693.

²⁴ Abi Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd al-Salam al-Silmi, *Qawa'id al-Ahkam..*, h. 73.

disebut sebagai kitab *dhabith* fikih dari pada disebut kitab kaidah fikih. Selanjutnya, bahwa Abi Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd al-Salam al-Silmi, belum memisahkan dan membedakan antara kaidah fikih dengan kaidah ushul fikih²⁵ (sebagaimana dibahas dalam makalah sebelumnya).

Pada abad ke 8 H. dikenal sebagai zaman keemasan dalam kodifikasi kaidah fikih, karena perkembangan kodifikasi fikih begitu lebih pesat. Diantara kitab yang dikenali masyhur adalah:

1. *Al-Asybah wa Nazha'ir*, karya Ibn wakil al-Syafi'I (w. 716 H.).
2. *Kitab Qawa'id*, karya al-Maqqari al-Maliki (w. 750 H.)
3. *Al-Majmu' al-Mudzhah fi Dhabth Qawa'id al-Madzhah fi Dhabth Qawa'id*, karya al-Ala'I al-syafi'I (w. 761 H.).
4. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir*, karya Jamal al-Din al-Subki (w. 771 H.).
5. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir*, karya Jamal al-Din al-Isnawi (w. 772 H.).
6. *Al-Mantsur fi al-Qawa'id*, karya Ibn Rajab al-Hambali (w.795 H.).
7. *Al-Qawa'id fi al-Fiqh*, karya Ibn Rajab al-Hambali (w. 795 H.).
8. *Al-Qawa'id fi al-Furu'* karya 'Ali Ibn Usman al-Gazzi (w. 799 H.).²⁶

Abad ke-9 tercatat sebagai periode *syarh* (penjelasan), karena pada zaman ini muncul Ibn al-Mulaqqin (w. 804 H.) yang mengkodifikasi kaidah fikih dengan cara menjelaskan kitab-kitab yang telah ada sebelumnya. Buku-buku kaidah fikih yang disusun pada abad ke 9 adalah:

1. *Asna al-Maqashid fi al-Tahrir al-Qawa'id*, karya Muhammad Ibn Muhammad al-Zubairi (w. 808 H.).
2. *Al-Qawa'id al-Manzhumat*, karya Ibn Al-Ha'im al-Maqdisi (w. 815 H.).
3. *Tahrir al-Majmu' al-Mudzhah fi Qawa'id al-Mazhab*, karya al-'Ala'i.
4. *Kitab Qawa'id*, karya Taqiy al-Din al-Hishni (w. 829 H.).
5. *Nazhm al-Dakha'ir fi al-Asbah wa al-Naza'ir*, karya 'Abd al-Rahman Ibn al-Maqdisi (w. 876 H.).
6. *Al-Qawa'id wa al-Dhawabith*, karya Ibn 'Abd al-Hadi (w. 880 H.).

Abad ke 10 dianggap sebagai zaman kesempurnaan bagi kaidah fikih. Pada masa ini, muncul Jalal al-Di al-Suyuthi (w. 910 H.) yang merangkum kaidah-kaidah fikih yang dianggap penting yang bertebaran dalam kitab-kitab karangan al-'Ala'I, al-Subki, dan al-

²⁵ Ja'ih Mubarak dalam : *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2002), h. 75

²⁶ Ali Ahmad Al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah...*, h. 138-139.

Zarkasyi, yang kemudian dalam kitab *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, yang hingga kini masih dianggap sebagai buku kaidah fikih yang paling lengkap.²⁷

Kitab *al-Asybah wa al-Nazha'ir wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyat*, karya Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi (w. 911 H) selanjutnya *ditahqiqi* oleh Muhammad al-Mu'tashim bi Allah al-Baghdadi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1987).

D. Fase Kematangan dan Penyempurnaan (Abad ke 11 hingga Kini)

Aliran hukum sunni yang berjasa dalam pembentukan kaidah fikih pada zaman pertumbuhan adalah Hanafiyah. Tokohnya adalah al-Karkhi al-Dabusi. Tetapi peran ini bergeser pada abad ke 6 dan ke 7 Hijriyah, sedangkan aliran Hanafi mengalami stagnasi. Pada zaman stagnasi ini muncul kitab *Syarh Ushul al-Karkhi*, yang disusun oleh Najm al-Din Abu Hafs al-Nasafi (w. 537 H.).

Sekalipun dikatakan sebagai aliran yang mengalami stagnasi, tidak berarti dalam aliran ini tidak terdapat pengembang kaidah fikih sama sekali. Pada zaman ini, muncul pengikut Hanafi lainnya seperti Qadhi Khan dan Husairi yang menjadikan fikih salah satu media dalam menentukan *'illat* dan *men-tarjih* pendapat ulama. Abad ke 7 H. zaman kejayaan mazhab Syafi'i.

Sekalipun ditulis sejak lama, kaidah fikih masih bercampur dengan disiplin ilmu-ilmu lainnya. Oleh karena itu pada abad ke 12 H. muncul *Majallat al-Ahkam al-'Adliyat* yang disusun oleh Lajnah Fiqaha' Utsmaniah. Para fuqaha' merangkum dan memilih kaidah fikih dari sumber-sumbernya, seperti *al-asybah wa al-Nazha'ir* karya Ibn Nujaim, dan *Majmu' al-Haqaiq* karya al-Khadimi.²⁸

Abad ke 10 H. dianggap sebagai periode kesempurnaan kaidah fikih. Meskipun demikian tidak berarti tidak ada lagi perbaikan-perbaikan kaidah fikih pada zaman sesudahnya. Salah satu kaidah yang disempurnakan di abad ke 13 H. adalah:

لا يجوز لاحد ان يتصرف في ملك غيره بلا اذنه.

"Seseorang tidak dibolehkan mengelola harta orang lain kecuali ada izin pemiliknya."

Kaidah tersebut disempurnakan dengan mengubah kata *idznihi* dengan kata *idzn*. Oleh karena itu kaidah fikih tersebut adalah:

لا يجوز لاحد ان يتصرف في ملك غيره بلا اذن

²⁷ Ibid. h. 138-139.

²⁸ Zain al-'Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim al-Hanafi, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir 'ala madzahib Abi Hanifat al-Nu'man*, (Kairo: Mu'assash al-Halaby wa al-Syirkah, 1968), 152-153. Sebagaimana dikuti oleh Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqh...*, h. 98-99.

"Seseorang tidak dibolehkan mengelola harta orang lain kecuali ada izin."

Kaidah pertama menunjukkan bahwa izin diperoleh hanya dari pemilik harta, sedangkan menurut kaidah kedua, izin boleh dari pemilik benda, syar' dan al-'urf.²⁹

Di Indonesia kaidah fikih semakin dikenal setelah dijadikan disiplin ilmu mandiri yang dipelopori oleh PPS UIN Jakarta. Disamping itu kaidah fikih telah menjadi disiplin ilmu mandiri pada Fakultas Syari'ah dan Tarbiyah IAIN. Hal ini dapat dilihat pada topik inti Kurnas (Kurikulum nasional) IAIN tahun 1985. Implikasi dari diajarkannya kaidah fikih sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri adalah disusunnya buku-buku kaidah dalam bahasa Indonesia, seperti: *Qaidah-qaidah fikih* karya Asmuni A. Rahman (1976); *Ilmu Fiqh (al-Qawa'id al-Fiqhiyyah)* karya Abdul Mujib (1994); *Kaidah-Kaidah Ushuliyyah dan Fiqhiyyah*, karya Muhslih Usman (1996).³⁰

E. Penutup

Qawa'id fiqhiyyah tidak terbentuk sekaligus melainkan lewat proses yang panjang. Kaidah fiqhiyyah terformulasi dan terredaksikan secara gradual di era kelahiran fikih, dan kebangkitannya melalui tangan-tangan para ulama besar fikih yang kompeten dalam hal takhrij dan tarjih, yang diistinbathkan dari dalil-dalil nash syar'i yang umum, dasar-dasar/prinsip-prinsip pada ushul fikih, analogis hukum, serta postulasi rasionalitas. Qawa'id fiqhiyyah sejak awal kemunculannya hadir sebagai responitas pemikiran hukum dari segi pembangunan asas-asas hukum Islam. Para ulama dengan beragam aliran fikihnya, telah menunjukkan tanggung jawab ilmiahnya untuk memberikan tawaran dan patokan hukum yang jauh mendasar dan kreatif yang begitu gemilang, jauh sebelum para ahli hukum Barat menorehkan gagasan pemikiran hukum mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Baidhawi, *Minhaj al-Wushul ila 'ilm al-Ushul*, (Mesir: Maktabah al-Tijarah al-Kubra, 1326 H.
- Al-Bannani, *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam'I al-Jawami'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), jilid
- Al-Burnu, Muhammad Shidqi ibn Ahmad ibn Muhammad, *al-Wajiz fi Idhah qawa'id al-Fiqh al-Kulliyyah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996).
- Al-Fasi, Muhammad Ibn al-Hasan al-Hujwi al-Tsa'labi, *alFikr al-Sami fi Tarikh al-Fiqh al-Islamiy*, (Madinah: t.pn, 1977), j. II

²⁹ Ibid. 158.

³⁰ Jaih Mubarak, *Asas-Asas...*, h. 99-100.

- Al-Nadawi, Ali Ahmad, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah; Ma'fhumuha, Nasya'tuha, Tathowwuruha, Dirasah Mualifatiha, Muhammaduha, Tathbiqatuha*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.
- Al-Silmi, Abi Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalah al-Anam*, Mesir: al-Istiqamah, t.th.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin 'Abdurrahman Ibn Abi Bakr, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir fi Qawa'id wa Furu' al-Fiqh al-Syafi'iyyat*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1987).
- Al-Zarqa, Ahmad Ibn al-Syaikh Muhammad, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyat*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989).
- Mubarak, Jaih, dalam : *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2002).
- Sirry, Mun'im, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).
- Syukur, Muhibullah ibn 'Abd, *Fawatih al-Rahmut*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 400. Lihat pula Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazali, *al-Mustashfa mn 'Ilm al-ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).
- Al-Amidi, Saifuddin, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983. Jilid I
- Al-Zuhailiy, Wahbah, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), h. j. VI.
- Al-Hanafi, Zain al-'Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir 'ala madzahib Abi Hanifat al-Nu'man*, (Kairo: Mu'assash al-Halaby wa al-Syirkah, 1968

RASIONALISASI TERHADAP TAFSIR DAN TRADISI PEMIKIRAN AL-QURAN

Oleh : Dr. H. Nasrun Jamy Daulay, MAg¹

ABSTRAK

Here is to elaborace on tafsir and tradition in Qur'anic thought, tafsir or Qur'anic tradition though since Rasulullah SAW era has shown its elasticity and flexibility, since that time and now on, the tradition of Qur'anic thought grow into rasionalitation, rasionalitation it self is closely related to the tradition of Qur'anic thought, by this, the tradition is keeping the magashid al-syari'ah in al aspect the human life.

Tulisan ini mengkaji tentang tafsir maupun tradisi pemikiran al-Quran sejak dari hayat Rasulullah telah menunjukkan elastisitas dan plesbilitasnya, dari sejak tafsir pada masa Rasul SAW dan seterusnya perjalanan tradisi pemikiran alquran menunjukkan adanya rasionalisasi tradisi pemikiran al-Quran sampai masa tabi'in, maka dari itu rasionalisasi tidak boleh terlepas dari tafsir dan tidak boleh terputus hubungannya dengan dari tradisi pemikiran alquran sehingga tetap terpelihara *maqashid al-syari'ah* dan tidak luput masalahat dari umat atau terabaikan perkembangan aktivitas muamalah.

Kata Kunci : Tafsir, ayat-ayat musykil, Pemikiran al-Qur'an.

A. Pendahuluan

Sejalan dengan perkembangan zaman, kondisi suatu masa tidak selamanya sama dengan masa sebelumnya. Kondisi belakangan sering menuntut adanya sesuatu yang baru dalam tatanan kehidupan manusia sekaligus aturan yang melandasi tatanan tersebut. Bahkan di dalam Islam kondisi sesuatu dapat mejadi *illat* (dasar penetapan) hukum sesuatu itu sebagaimana dikemukakan berikut ini :

أما العلة فهي في اللغة: عبارة عما اقتضى تغييراً ومنه سميت علة المريض لأنها اقتضت تغير الحال، ومنه قول زهير: ان تلق يوماً على علته هرماً ... تلق السباحة منه والندى خلقاً أي ان تلقه على علته أي حالاته المقتضية تغير الوجود كالقفر والجذب تلقه متصفاً بالوجود والسباحة على كل حال²

¹ Nasrun Jamy Daulay adalah dosen fakultas Syari'ah IAIN Sumatera utara.

² Muhammad Amin bin Muhammad, *Al-Muzakkirah fi Ushul A-Fiqh* (Medinah a-Munawwarah, Maktabah al-'Ulum wa Al-Hukm, 2000), hal. 49.

Artinya: Adapun illat maknanya menurut bahasa: Ungkapan dari sesuatu yang menuntut perubahan, di antaranya dinamakan *illat al-maridh* karena ia menuntut perubahan keadaan. Di antaranya pendapat Zahir, ia mengatakan: jika ditemukan suatu hari atas keadaannya yang lemah karena termakan masa, ditemukan kemudahan daripadanya dan tuntutan kejadian, maksudnya jika ia menjumpainya atas keadaan, maksudnya keadaan-keadaannya yang mempunyai tuntutan perubahan realita seperti fakir dan kelaparan yang menemukannya bersifat dengan pemurah dan mempunyai kemudahan atas segala keadaan.

Dalam memahami tafsiran al-quran³ atau tradisi pemikiran al-quran⁴ kondisi seperti ini juga dijumpai. Dalam kondisi seperti ini perlu adanya rasionalisasi terhadap tafsir dan tradisi pemikiran alquran. Artinya menjadikan tafsir dan tradisi pemikiran alquran itu kontekstual dengan kekinian.

Jadi pemahaman rasional terhadap teks-teks tafsir dan tradisi pemikiran alquran penting digali rasionalitasnya untuk dapat dipahami secara benar dan untuk dijamin dengan mengkontekstualkannya dengan kekinian.

Sekarang menjadi pertanyaan bagaimana melihat rasionalitas tafsir dan tradisi pemikiran alquran sehingga pemahaman terhadap tafsir dan tradisi pemikiran alquran itu dapat dikontekstualkan untuk sampai kepada kekinian, sehingga tafsir dan tradisi pemikiran alquran itu dapat dijamin pada masa kini.

Rasionalitas tafsiran dan tradisi pemikiran alquran merupakan rahasia yang dapat dibandingkan dengan nur Ilahi. Petunjuk yang dapat mengarahkan pemikir untuk sampai

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: لِيُتَبَيَّنَ بِسُرْدِكَ بَيِّنَاتُ الْقُرْآنِ مَا تَرَى إِلَيْهِمْ. وَيُحْتَمَلُ أَنْ يُرِيدَ لِيُتَبَيَّنَ بِتَفْسِيرِكَ الْمُجْمَلِ وَشَرْحِكَ مَا أَشْكَلَ، فَيَدْخُلُ فِي هَذَا مَا تُبَيِّنُهُ³
Artinya: Ibnu'Athiyah berpendapat: makna ayat adalah: Supaya Anda menjelaskan Anda membacakan nash alquran yang diturunkan kepada mereka. Kamungkinan lain bahwa yang dimaksud dengan ayat adalah: agar Anda menjelaskan, menafsirkan ayat yang *mujmal*, mensyarahkan ayat yang musykil. Masuk kedalam (kategori tafsir) apa yang dijelaskan melalui sunnah dari persoalan syari'ah, ini pendapat Mujahid. وَلَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ maksudnya adalah: keinginan bahwa mereka (selain Rasul saw.) cenderung kepada peringatan-peringatannya maka mereka berhati-hati dan mereka berpikir. Lihat : Abu al-Hayyan, *al-Bahr al-Muhith fi a-Tafsir*, (Beirut: Dar al-Fikri, 120 H.), juz VI, hal. 534.

⁴ Rasul menjelaskan (menafsirkan) kepada sahabatnya apa yang sulit bagi mereka dari makna-makna Alquran, sebagian lagi tafsir yang diterima sahabat dari riwayat sebagian mereka dari sebagian, dan ada (tafsir) riwayat untuk orang yang datang sesudah mereka dari kalangan *tabi'in*.

Kemudian dijumpai dari kalangan sahabat orang yang berbicara dalam hal tafsir alquran yang ada di tangannya yang berasal dari Rasul saw. atau semata pendapat dan ijtihadnya, yang demikian sedikit dengan tujuan memelihara agama masa itu. Pemikiran ini adalah pemikiran yang sempurna lagi tinggi yang dimiliki ahlinya, pemikiran ini dibatasi hajat hidup 'amaliyah mereka, kemudian dibatasi kesadaran mereka. bersama ini bahwa tafsir itu adalah pengakuan (kleim) atas nama Allah dengan bahwa Ia (Allah) menghendaki dengan lafal itu seperti ini.

Kemudian ditemu kan dari *tabi'in* orang (mereka) yang terhalang tafsir (pendapat mereka tidak digolongkan kepada riwayat *marfu'*). Ia meriwayatkan apa yang ada terkumpul pada dirinya dari riwayat berasal dari Rasul saw. dan dari sahabat, lebih dari itu ada pendapat mereka dengan pikiran dan ijtihad mereka. Lihat : Muhammad Said Husein al-Dzhabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Qahirah: Maktabah Wahbah, t.t.), juz II, hal. 112.

kepada tujuan yang diinginkan oleh sahibul kalam. Bahkan secara teknis akan dapat diwujudkan dalam ilmu dan amal. Penggalan untuk menyingkapkan rasionalitas itu barangkali telah dapat dipahami betapa pentingnya. Bagi mereka yang ingin memahami dan mengamalkan alquran tidak bertolak belakang dengan Kehendak yang diinginkan *Shahib al-Kalam*. *Mafatih al-ghaib* mengemukakan tentang rasionalitas */al-ma'qulah* sebagai berikut:

Adapun rasionalitas itu adalah bahwa tugas /perbuatan yang dibebankan kepada manusia dapat dilihat dari dua sisi. Seperti salat, zakat dan puasa. Salat ditetapkan secara *mahdhah* dan sebagai ujud kerendahan hati di hadapan Khaliq. Sedangkan zakat adalah usaha dalam memenuhi keperluan hidup si fakir. Sementara puasa merupakan salah satu upaya untuk memecahkan syahwat. Di antara *al-ma'qul* itu ada yang tidak diketahui aspek hikmah yang ada didalamnya. Ketinggian hikmah haji tidak dapat diketahui manusia dengan pikiran mereka, seperti hikmah yang terdapat pada melempar *jamarat*, *sa'i* di antara Shafa dan Marwah, kerikil dan memasukkan kain ihram dari bawah ketiak yang kanan untuk menyelubungi yang kiri. Al-Muhaqiqun bersepakat bahwa hamba disuruh mengerjakan serta mendapatkan bagusnya macam yang pertama tanpa mengetahui hikmahnya dengan demikian didapatkan juga bagusnya macam yang kedua yaitu meski diketahui hikmahnya, karena taat pada macam yang pertama tidak menunjukkan atas sempurnanya kepatuhan karena kemungkinan bahwa perintah itu hanya diberikan bagi sesuatu yang bisa dipikirkan aspek maslahat yang ada di dalamnya. Sementara taat pada macam yang kedua menunjukkan atas kesempurnaan ketaatan dan kesempurnaan penerimaan perintah, karena manakala sama sekali tidak diketahui maslahat apa yang terdapat terdapat di dalamnya maka melaksakannya hanyalah semata-mata kepatuhan dan penerimaan tanpa reserve.

Apabila demikian halnya dalam ketaatan pada perbuatan tentu boleh pulalah hal yang sama dalam perihal perkataan. Maksudnya terkadang Allah memerintahkan kepada hamba-Nya agar mengatakan sesuatu yang hamba itu mengetahui maknanya, dan terkadang mengatakan sesuatu yang tidak dimengerti maknanya. Tujuan yang demikian menyatakan kepatuhan dan penerimaan bagian dari yang diprintahkan perintah itu, bahkan lebih dari itu di dalamnya ada manfaat yang lain, yaitu bahwa manusia apabila ia mengetahui maknanya dan memahaminya gugurlah apa yang terjadinya dari hati, apabil tidak diketahui maksud itu serta putusnya gugurlah apa yang terjadinya dari bahwa yang berbicara itu adalah *Ahkam al-Hakimin*, sesungguhnya tetaplah hatinya berpaling kepada-Nya selamanya, berpikir padanya selamanya, pikiran orang mukallaf menggeluti rahasia dengan *zikrullah* dan merenungkan firman-Nya, maka tidaklah jauh bahwa Allah mengetahui dalam keabadian hamba hati yang berpaling akan kesibukan memikirkan itu selamanya menjadi maslahat yang besar baginya, maka pengabdianya dengan yang demikian merupakan hasil dari maslahat ini. Maka inilah natijah pembicaraan terhadap dua bagian itu pada pembahasan ini.

Inti dari kutipan di atas yang ingin disampaikan adalah bahwa kesibukan berfikir mencari rasionalitas dari firman Allah yang tidak dijelaskan pada firman itu merupakan

masalahat bagi hamba, demikian juga hasil kesibukan itupun menjadi masalahat bagi hamba yang mencari masalahat itu, bahkan mencari masalahat itu juga merupakan masalahat pula.⁵

Sebelum menjelaskan apa yang harus dilakukan dalam mengkontekstualkan tafsir dan tradisi pemikiran alquran itu, keduanya perlu diposisikan. Posisi keduanya pada saat melakukan rasionalitas, merupakan sebuah rahasia yang tertutup sebagai arena irrasionalitas yang menutup dirinya dari dimensi rasionalitas.⁶ Untuk menyingkap tabir penutup itu perlu dilakukan pendekatan yaitu memposisikannya sebagai objek yang diproyeksikan kepadanya rasionalitas yang relevan dengan masa kini dan mungkin dalam skala yang lebih besar pula dibanding dengan apa yang ada pada masa awal yaitu masa Rasulullah saw atau saat suatu tradisi pemikiran dikemukakan yaitu saat Rasulullah saw telah tiada. Ini berarti tafsir dan tradisi pemikiran al-quran yang pada saat yang lalu itu dipandang sebagai suatu penjelasan yang secara lahiriah harus menerima perluasan kajian untuk menjawab kepentingan masa kini. Justru itu perlu ada pengembangan, bisa merupakan sesuatu yang baru atau hanya sekedar inovasi. Pengembangan itu dilakukan dengan melihat sejauh mana keadaan-keadaan yang ada sekarang atau yang diperkirakan pada masa datang dapat disinari oleh tafsir atau tradisi pemikiran al-quran yang lalu itu.

Fazlur Rahman mengemukakan pendapat dalam melakukan rasionalitas sebagai berikut: "Proses penafsiran yang diusulkan ... terdiri dari suatu gerakan ganda, dari situasi sekarang ke masa alquran diturunkan, dan kembali ke masa kini."⁷ Kembali ke masa turunnya alquran, yaitu melihat secara objektivitas tafsir al-quran dijelaskan oleh Rasul saw. baik *qauli* maupun *fi'li* yang oleh sahabat dipandang sebagai tafsiran terhadap alquran.⁸ Selain itu dapat juga dilihat pengamalan sahabatnya terhadap alquran, lebih dari itu termasuk pemikiran sahabatnya mengenai alquran. Semuanya tentu akan dapat dirujuk kepada tafsir yang disampaikan Rasul saw. dan tradisi pemikiran alquran yang disampaikan Sahabat.⁹

Tradisi pemikiran alquran pada masa sahabat ra. telah memulai melakukan rasionalitas terhadap tafsir al-quran. Untuk lebih jelas, perlu diingat bahwa tradisi pemikiran

⁵ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, 1420), Juz II, hal. 252.

⁶ Muhammad Abed Al-Jabir, *Post- Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta : LkiS, 2000), hal. 30.

⁷ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H.-1985 M.), hal. 6.

⁸ Sebagai contoh. hadis yang diriwayatkan Ahmad bin Muhammad at-Tusi, ia mengatakan Abu Daud at-Tayalisi menceritakan kepada kami, katanya Sulaiman bin Mu'az mengatakan menceritakan kepada kami Samak dari 'Ikrimah dari Ibnu 'Abbas : Bahwa Nabi saw. tawar menawar dengan seorang laki-laki, kemudian ia mengatakan kepada laki-laki itu silakan Anda pilih diteruskan atau tidak (*ikhtar*) laki-laki itu menjawab diteruskan (*ikhtartu*) Rasul bersabda beginilah jual beli. Mereka (sahabat) mengatakan *at-tijaratu 'an taradin* (jual beli yang saling rida) adalah seperti yang dijelaskan Rasul saw. itu ... Lihat al-Thabari, *Tafsir al-Thabari* (t.kp: Muassah al-Risalah, 1420 H. – 2000 M.), hal. 34.

⁹ Meskipun pandangan Fazlur Rahman diadopsi ke dalam tulisan ini, teori yang dipakai tidak sepenuhnya sama terutama dalam objektivisme. Hal ini kerana dalam tulisan ini dianut adalah pandangan bahwa penjelasan alquran untuk diamalkan telah diajarkan Rasul saw. kepada sahabatnya secara total. Sedangkan Fazlur Rahman melihat sebaliknya. Lihat *Ibid.* hal. 7-8.

sahabat terhadap al-quran dapat dilihat dalam dua status. Pertama tradisi pemikiran yang dihukumkan sebagai riwayat yang *marfu'* yaitu ketika para sahabat menyampaikan pemikirannya tentang Kalamullah yang tidak ditafsirkan oleh Rasul saw secara konkrit, tetapi para sahabat menyampaikan pemikiran mereka berdasarkan apa yang mereka lihat pada pengamalan Rasulullah saw terhadap alquran. Kedua ketika ada kasus yang baru yang tidak dijumpai pada masa Rasul saw sebagai pengamaan terhadap al-quran karena pada masa itu kasus seperti itu belum pernah terjadi maka para sahabat melakukan rasionalitas tafsir atau tradisi pemikiran al-quran pada saat mereka mengajarkan tujuan *Kalamulah* itu kepada murid mereka dalam menjawab kasus yang baru mereka hadapi itu.

In case pada tulisan ini, sebelum melakukan rasionalisatas, maksud pikiran (*mind*) Kalam Sang Pencipta, tafsir maupun tradisi pemikiran alquran yang akan diproyeksikan kepadanya rasionalitas yang relevan dengan masa kini adalah transaksi yang benar-benar transaksi yang islami diukur dari semua aspek memenuhi persyaratan sebagai bagian dari perniagaan (*tijarah*) dalam Islam.

Langkah pertama yang harus dilakukan adalah melihat fakta pengamalan ayat itu dimasa turunnya ayat itu atau sepanjang hidup Rasul saw. Langkah kedua mengukur fenomena yang ada pada masa kini dengan ruh atau *maqashid al-syari'ah* yang ada pada tafsir atau tradisi pemikiran yang telah ada, sehingga dengan demikian *maqashid al-syari'ah* tetap terpelihara pada setiap apa yang dikatakan sebagai syari'at.

Bila diambil sebagai contoh bidang muamalah maka *tijarah* salah satu di antaranya. Transaksi *tijarah* menurut Kalamullah harus didasarkan kepada saling rida. Tafsir dan tradisi pemikiran menyatakan para pihak mempunyai hak-hak *khiyar*. Kesempurnaan saling rida akan dapat dicapai apabila objek transaksi itu jelas adanya. Kalau tidak maka keselamatan saling rida itu tidak dapat diukur. Bila tidak dapat diukur, transaksi itu dapat merupakan transaksi *maisir* dan transaksi *gharar* (tipudaya) dengan segala macam bentuknya. Transaksi dapat dilakukan dengan segala macam cara yang ditunjukkan oleh perkataan dan perbuatan, karena Allah mensyaratkan bahwa transaksi itu harus dengan rida. Justru itu dengan metode apa saja transaksi dapat dilakukan sepanjang akan menghasilkan transaksi yang saling diridai.¹⁰ Pemikiran atas apa yang dikemukakan oleh 'Abdurrahman bin Nasir as-Sa'di, pemikir al-quran yang wafat tahun 1376 H- 1955 M. ini paling tidak menjelaskan ada dua hal yang menjadi *mind* ayat 29 surat an-nisa' demikian juga tafsiran dan tradisi pemikiran tentang ayat tersebut yaitu: pertama para pihak berangkat dengan hak *khiyar* yang sama sebelum dan sesudah transaksi, kedua objek transaksi harus jelas adanya sehingga dapat diukur. Kedua konsep ini telah mejadi untuk terpenuhi *maqashid al-syari'ah*. Kedua konsep inilah yang akan diproyeksikan kepadanya rasionalitas yang relevan dengan masa kini dalam dunia transaksi perniagaan. Sekarang dirasa tidak cukup hanya melindungi para pihak tetapi perlu menjamin keuntungan untuk para pihak itu.

¹⁰ 'Abdurrahman bin Nasir as-Sa'di, *Taisir al-Karim ar-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan* (Beirut : 'Alam al-Kutub, 1414 H.-1993 M.), juz I, hal.373.

Kasus lain adalah tafsir dan tradisi pemikiran surat al-Maidah ayat 1 sebagai berikut ini :

Pertama Rasul saw menafsirkan Firman Allah **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** dengan **بعقد الجاهلية** sebagai mana dikemukakan pada riwayat berikut ini :

حدثنا بشر بن معاذ قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة في قوله: "يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود"، أي: بعقد الجاهلية. ذكر لنا أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: أوفوا بعقد الجاهلية، ولا تحدثوا عقداً في الإسلام. وذكر لنا أن فرات بن حيان العجلي، سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حلف الجاهلية، فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم: لعلك تسأل عن حلف لخم وثيم الله؟ فقال: نعم، يا نبي الله! قال: لا يزيده الإسلام إلا شدة.¹¹

Artinya : Basyir bin Mu'az bercerita kepada kami ia mengatakan , Yazid bercerita kepada kami ia mengatakan , Sa'id bercerita kepada kami dari Qatadah tentang Firman Allah: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** (wahai orang yang beriman kamu tunaikanlah akad) maksudnya **عقد الجاهلية** (akad Jahiliyah), disebutkan kepada kami bahwa Nabi saw ada mengatakan : **أوفوا** (kamu tunaikanlah akad Jahiliyah itu), janganlah kamu mengada-ada akan akad dalam Islam. disampaikan kepada kami bahwa Farrat bin al-Hayyan al-'Ajli, ia menanya Rasulullah tentang sumpah Jahiliyah bersabda Rasulullah saw barangkali Anda bertanya tentang sumpah tampar dan cinta Allah ? benar ya Nabi Allah. Ia bersabda : Islam tidak menambahinya kecuali memperkuat.

Rasul saw menafsirkan ayat pertama surat al-Maidah itu sebagai janji setia. Rasul saw memerintahkan agar janji yang diikat dahulu sebelum Islam atau janji yang merupakan produk sosial sebelum Islam itu tetap harus dipenuhi karena disana ada maslahat untuk mereka yang mengikat janji. Pasa masa sahabat tradisi pemikiran memperluas makna akad menjadi semua janji yang memenuhi persyaratan yang terdapat pada tafsir, sebagaimana dikemukakan berikut ini:

ذَكَرَ مَنْ قَالَ: مَعْنَى الْعُقُودِ الْعُهُودُ: حَدَّثَنِي الْمُثَنَّى , قَالَ: ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ , قَالَ: ثني مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ , عَنْ عَلِيٍّ , عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ , قَوْلُهُ: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} [المائدة: ١] يَغْنِي: بِالْعُهُودِ¹²

Artinya :Ungkapan orang yang berpendapat makna **العُقُودِ** adalah **العُهُودُ** bercerita kepada kami al-Mutsanna, ia mengatakan: bercerita kepada kami'Abdullah bin Shalih,ia mengatakan: bercerita kepadaku Mu'awiyah bin Shalih dari 'Ali, dari Ibnu 'Abbas, Firman-Nya: [المائدة: 1] {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} maksudnya **العُهُودِ**.

العُهُودِ dalam arti semua janji meliputi transaksi, dan pengakuan. Masing-masing dengan semua rinciannya, hal itu dapat dilihat pada tradisi pemikiran berikut:

¹¹ Al-Thabari, Tafsir al-Thabari, juz IX, hal.452.

¹² Ibid.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ الْمَائِدَةِ: ١ فَدَخَلَ فِي قَوْلِهِ: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ كُلِّ عَقْدٍ مِنَ الْعُقُودِ كَعَقْدِ الْبَيْعِ وَالشَّرَكَةِ، وَعَقْدِ الْيَمِينِ وَالتَّنْذِرِ، وَعَقْدِ الصُّلْحِ، وَعَقْدِ التَّكَاحِ. وَحَاصِلُ الْقَوْلِ فِيهِ: أَنَّ مُقْتَضَى هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ كُلَّ عَقْدٍ وَعَهْدٍ جَرَى بَيْنَ إِنْسَانَيْنِ فَإِنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِمَا الْوَفَاءُ بِمُقْتَضَى ذَلِكَ الْعَقْدِ وَالْعَهْدِ، إِلَّا إِذَا دَلَّ دَلِيلٌ مُنْفَصِلٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْوَفَاءُ بِهِ فَمُقْتَضَاهُ الْحُكْمُ بِصِحَّةِ كُلِّ بَيْعٍ وَقَعَ التَّرَاضِي بِهِ وَبَصِحَّةِ كُلِّ شَرَكَةٍ وَقَعَ التَّرَاضِي بِهَا، وَيُؤَكِّدُ هَذَا النَّصُّ بِسَائِرِ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى الْوَفَاءِ بِالْعُهُودِ وَالْعُقُودِ كَقَوْلِهِ: وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا¹³

Artinya: 1 أَوْفُوا بِالْعُقُودِ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ الْمَائِدَةِ: 1 Masuk dalam Firman-Nya semua akad dari berbagai macam akad seperti akad jual beli dan perkongsian, akad sumpah dan nazar, akad damai, akad nikah. Kesimpulan pembicaraan padanya bahwa tuntutan ayat ini bahwa setiap akad dan janji berlaku di antara dua manusia. Sungguhnya wajib atas keduanya menunaikan tuntutan akad dan janji itu, kecuali apabila ada dalil yang terpisah yang menunjukkan tidak wajib menunaikannya. Makauntutannya adalah hukum sah setiap jual beli yang terjadi saling rida dengannya, dan sah setiap perjanjian yang terjadi saling rida dengannya. Nash ini dikuatkan semua ayat yang menunjukkan atas wajib memenuhi akad dan janji seperti Firman-Nya pada surat al-Baqarah ayat 177: وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا (orang-orang yang menepati janji bila mereka berjanji.)

Uraian di atas menunjukkan ada beberapa unsur akad yang merupakan fenomena saat itu yaitu : 1. Akad berlaku diantara dua manusia. 2. Ada komunikasi di antara dua manusia untuk menyatakan keinginan masing-masing. 3. Ada saling rida di antara kedua pihak manusia. 4. Ada tuntutan kepada kedua pihak untuk menunaikan akad. Perlu diingat bahwa semua unsur tersebut di atas telah terukur sesuai dengan fakta pengamalan ayat itu dimasa turunnya ayat itu atau sepanjang hidup Rasul saw. dan tradisi pemikiran sebelum keluarnya tradisi pemikiran di atas. Seanjutnya fenomena yang ada pada masa itu mengandung ruh atau *maqashid al-syari'ah* yang ada pada tafsir atau tradisi pemikiran yang telah ada, sehingga dengan demikian *maqashid al-syari'ah* tetap terpelihara dan masahat tetap dinikmati umat dengan tradisi pemikiran yang baru yang dikitkan dengan fenomena yang baru saat itu.

Sekarang muncul fenomena yang baru dalam akad muamalah yang realitanya ada perbedaan dengan unsur pada akad muamalah yang ada sekarang.. Seperti akad dengan mesin. Muamalah ini tentu tidak di antara dua manusia melainkan satu pihak manusia dan pihak lain adalah mesin, tidak ada komunikasi di antara dua manusia, manusia rida dengan barang yang dijual dan rida pula dengan *'iwadhnya*, tetapi dapat dijaga dari *gharar* dan *maisir*. Dilihat dari maslahat ternyata muamalah ini diminati masyarakat. Aktivitas muamalah ini sangat efektif dan efesien, bagaimana rasinaitasnya?

¹³ Fakhru Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz XX, hal. 337.

B. Penutup

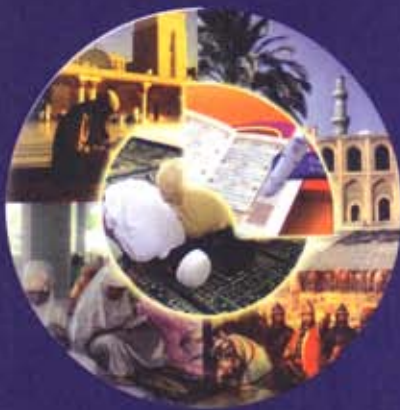
Rasulullah saw diberi tugas untuk menjelaskan alquran. Rasul saw sudah menyampaikan semua penjelasan ayat-ayat musykil dan semua hadis merupakan penjelas bagi alquran. Setelah Rasul saw wafat, riwayat-riwayat itu ada yang disampaikan sahabat dan ada yang disampaikan tabi'in. Selain itu sahabat ada menyampaikan penjelasan ayat-ayat alquran yang pada masa Rasul saw penjelasan itu tidak ada secara konkrit, tetapi hukumnya sama dengan hukum riwayat penjelasan dari Rasul saw yaitu *marfu* dan disebut tafsir ayat alquran. Semua disebut tafsir. Penjelasan ayat-ayat alquran yang dikemukakan sahabat dari pikiran dan ijtihad mereka semata. Hal yang sama juga dilakukan oleh tabi'in dan orang-orang sesudah mereka.

Penjelasan berupa tafsir maupun tradisi pemikiran alquran sejak dari hayat Rasulullah telah menunjukkan elastisitas dan plesbilitasnya. Dari sejak tafsir pada masa Rasul saw dan seterusnya perjalanan tradisi pemikiran alquran menunjukkan adanya rasionalisasi tradisi pemikiran alquran sampai masa tabi'in. Tugas tersebut menjadi tugas sepanjang masa.

Rasionalisasi tidak boleh terlepas dari tafsir dan tidak boleh terputus hubungannya dengan dari tradisi pemikiran alquran sehingga tetap terpelihara *maqashid al-syari'ah* dan tidak luput masalah dari umat atau terabaikan perkembangan aktivitas muamalah di dalam masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman bin Nasir as-Sa'di, *Taisir al-Karim ar-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Beirut : 'Alam al-Kutub, 1414 H.-1993 M.
- Abed Al-Jabir, Muhammad, *Post- Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta : LkiS, 2000.
- Abu al-Hayyan, *al-Bahr al-Muhith fi a-Tafsir*, Beirut: Dar al-Fikri, 120 H.
- Amin, Muhammad bin Muhammad, *Al-Muzakkirah fi Ushul Al-Fiqh*, Medinah al-Munawwarah, Maktabah al-'Ulum wa Al-Hukm, 2000.
- al-Razi, Fakhruddin, *Mafatih al-Ghaib*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, 1420.
- al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, t.kp: Muassah al-Risalah, 1420 H. – 2000 M.
- Husein, Muhammad Said, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Qahirah: Maktabah Wahbah, t.t.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H.-1985 M.



AL-MUQÂRANAḤ

Diterbitkan Oleh:
Jurusan Perbandingan Hukum dan Mazhab
Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Sumatera Utara